



CATEQUISTAS, LÍDERES EVANGÉLICOS Y
COMUNIDAD EN LOCALIDADES
TOJOLABALES DE LAS MARGARITAS,
CHIAPAS, MÉXICO

TESIS QUE PRESENTA PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA

IRENE SÁNCHEZ FRANCO

DIRECTORES:
MIGUEL LISBONA GUILLÉN
JUAN CARLOS GIMENO MARTÍN

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA Y PENSAMIENTO
FILOSÓFICO ESPAÑOL

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2015

ÍNDICE

	Pág.
AGRADECIMIENTOS	5
SIGLAS	7
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I	
La construcción de la historia de los tojolabales margaritenses	35
1. 1 Bosquejo histórico de Chiapas	36
1. 2 El municipio de Las Margaritas	42
1. 3 Breve historia de los tojolabales	47
1. 4 Las fincas y los tojolabales en el municipio margaritense	52
a) La vida de los tojolabales en las fincas	56
b) Salida de la finca	60
c) La Iglesia católica en su proceso de concienciación entre los tojolabales	64
1.5 La práctica del catolicismo en las fincas del municipio de Las Margaritas	71
1.6 Fin de la finca: la formación del ejido margaritense	77
CAPÍTULO II	
El proyecto diocesano de formación de catequistas indígenas de la diócesis de San Cristóbal Casas, Chiapas para su “liberación” (1968-2000)	
2.1 La Iglesia católica en América Latina: un acercamiento	95
2.2 La diócesis de San Cristóbal de Las Casas y su encuentro con la teología de la liberación e india	103

2. 3 De la teología de la liberación a la encarnación del evangelio: Teología india y formación de una Iglesia autóctona en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas	113
2. 4 Teología India Mayense en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas	127
2. 5 Catequesis: un proceso liberador en el área de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas	130
2-6-. Los catequistas tojolabales en la región Fronteriza	137

CAPÍTULO III

La comunidad de los tojolabales en localidades del municipio de Las Margaritas

3. 1 Los proyectos Chicago y Harvard en Chiapas: Un acercamiento	162
3. 2 El catolicismo post-finquero en el ejido	167
3. 3 De la asamblea ejidal a la comunidad diocesana	178
3. 4 Los catequistas y el anhelo de comunidad	184
3. 5 La labor pastoral de los catequistas diocesanos: un trampolín sociopolítico en su zona de influencia	187

CAPÍTULO IV

Un nuevo modelo de comunidad: el ascenso de los evangélicos en Las Margaritas, Chiapas

4. 1 Las Iglesias no católicas en América Latina: un bosquejo	201
a) El arribo a México de las Iglesias no católicas: algunas consideraciones	207
4. 2 Presencia no católica en Chiapas	212

a) La Iglesia Nacional Presbiteriana en Chiapas	221
b) La Iglesia Nacional Presbiteriana en el municipio de Las Margaritas: los primeros conversos	225
4. 2 Los evangélicos ante la adopción del ideal comunitarista	236
4. 3 La diversidad religiosa entre los tojolabales del municipio de Las Margaritas, Chiapas	241
4. 4 El surgimiento del conflicto religioso	247
4. 5 El conflicto religioso entre tojolabales como creador de instituciones Sociales	256
a) Iglesia de Cristo Roca Eterna Castillo Fuerte	266
CONSIDERACIONES FINALES	272
Bibliografía	282

AGRADECIMIENTOS

Llegar al fin de un escrito para ser presentado en formato de tesis o libro no significa que la investigación se termine o que no haya más que decir acerca del tema sino que el investigador o la investigadora decide poner el punto final. Colocar el punto final en esta tesis me ha llevado a reflexionar sobre cuantas personas colaboraron en la investigación; me gustaría agradecer a cada una de ellas pero la lista casi se tornaría interminable, así que muy a mí pesar me limitaré a mencionar a aquellas personas e instituciones que de alguna manera tuvieron participación directa.

Durante el tiempo que me llevo escribir la tesis presenté avances en diversos congresos en los que los colegas discutieron el tema conmigo y me sugirieron el camino que ellos pensaban que debía seguir. En muchos cafés y comidas el tema de tesis fue motivo de discusión y comentario con los amigos, a todos les escuche, sin embargo la única responsable de los aciertos y errores son míos.

Mi estancia en España para iniciar el doctorado, así como en México para la realización del trabajo de campo, que duró de enero a agosto del 2008, no hubiera sido posible sin la beca otorgada por la Ford Foundation en su capítulo México, dentro de esa institución a Xochitl Hernández y David Navarrete que siempre estuvieron pendientes de cada uno de los becarios de esa cohorte de la que fui parte y muy especialmente a Blanca Ceballos por todo el apoyo que recibí de ella. La redacción de la tesis, que inicié en el año 2010, así como la corrección de los borradores que leyeron mis directores fue financiada por mí.

En este apartado quiero hacer especial mención a Miguel Lisbona, maestro y amigo de incalculable valor. Hace más de dos décadas que empecé a recorrer las serranías chiapanecas bajo su dirección, de él recibí la primer libreta para escribir mi primer diario de campo, con él fui por primera vez a los archivos locales y aprendí el valor que tienen los documentos históricos y su uso en la antropología, de él he recibido el impulso para no desfallecer en el largo camino antropológico, ha estado en cada uno de los momentos frágiles pero también en los momentos álgidos de mi vida académica. Con él aprendí que la alianza académica es posible y que la amistad no tiene precio. Solo me resta decirle al Dr. y amigo Miguel Lisbona gracias por estar siempre en todos y cada uno de mis momentos académicos y personales. Esta tesis no hubiera sido posible sin su presencia, sin su apoyo, pero sobre todo sin la dirección que a cada momento me dio en la investigación, su profesionalismo hizo que llegara al fin.

De incalculable aprecio la dirección del Dr. Juan Carlos Gimeno Martín, que desde que lo conocí fue para mí un guía académico y apoyo para conocer no sólo la cuestión antropológica sino la sociedad española, con él aprendí a degustar los platillos españoles, el lenguaje para comunicarme, no sólo fue un maestro sino que también se convirtió en un amigo con el que no sólo hable ni discutimos los temas de la tesis sino de todos los temas que fueran posible y que enriquecieron mi saber antropológico y cotidiano. Agradezco tanto sus visitas como profesor a mi país y estado natal, su preocupación porque esta tesis llegará a su culmen.

Al Dr. Fernando Hermida por todo su apoyo para mi ingreso a la UAM y aceptarme en programa que entonces el coordinaba. También recibí el apoyo del Dr. José Luis Mora excelente persona siempre preocupado por cada uno de los estudiantes. Ambos coincidieron que la persona que debía apoyar y dirigirme la tesis era el Dr. Juan Carlos Gimeno Martín, por todo lo que conocía sobre América Latina y no se equivocaron, les estoy inmensamente agradecida por presentarme a Juan Carlos y por todo su apoyo. Mi deuda con ellos será de por vida.

A Roberto Zavala Maldonado por siempre estar y por todo lo que significa en mi vida personal y académica, muchos años de compartir todo.

A Gabriel Ascencio Franco, gran amigo siempre tan pendiente en mi proceso académico y muy presente en esta tesis.

A todos los tojolabales que compartieron conmigo su sabiduría, su espacio, su comida, su amistad. Merecen especial mención el pastor Antonio Alfaro y Roberto Pérez que fueron mis guías y maestros de lo tojolabal. Con ellos recorrí lo mismo planicies que serranías del municipio de Las Margaritas, ellos me aceptaron en su seno familiar y me invitaron a compartir los alimentos, mil gracias por todo lo compartido y aprendido. A don Margarito de Lomantán, por su cálido recibimiento en su casa. A Juanita, Reyna y Mary, a los catequistas de Ignacio Allende y a todos aquellos que de alguna manera me apoyaron durante mi estancia en Las Margaritas.

A mi familia, hermanas, sobrinas y sobrinos, especialmente a mi madre y padre por todo su apoyo.

A Mis amigas y amigos, especialmente a Paty, Lulú, Alma, Amparo y Claudia. Si alguien no le mencioné debido a mi mala memoria no se sienta ofendido reciban igual un agradecimiento profundo por el acompañamiento y ayuda.

SIGLAS

ABS: Sociedad Bíblica Americana
 AL: América Latina
 AR: Asociación Religiosa
 ASEL: Acción Social Ecuménica Latinoamericana
 CARM: Coordinación de Asuntos Religiosos Municipales
 CCI: Centro Coordinador Indigenista
 CCIT: Centro Coordinador Indigenista Tojolabal
 CEB's: Comunidades Eclesiales de Base
 CEI: Comisión Episcopal para Indígenas
 Cela: Conferencia Evangélica Latinoamericana
 Celam: Consejo Episcopal Latinoamericano
 Cenami: Centro Nacional Episcopal de Ayuda a Misiones Indígenas
 CENAPI: Centro Nacional de Pastoral Indígena
 CEPC: Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto
 CESMECA: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
 CIESAS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
 CIOAC: Central Independiente de Obreros y Campesinos
 Clai: Consejo Latinoamericano de Iglesias
 CMI: Consejo Mundial de Iglesias
 CNC: Confederación Nacional Campesina
 Codimuj: Coordinación Diocesana de Mujeres
 Conaculta: Consejo nacional para la Cultura y las Artes
 Coneculta: Consejo estatal para la cultura y las artes
 Confraternice: Confraternidad de Iglesias Cristianas Evangélicas
 EE.UU: Estados Unidos de Norte América
 ENAH: Escuela Nacional de Antropología e Historia
 EPI: Enlace de Pastoral Indígena
 Epla: Encuentro Pentecostal Latinoamericano
 FCE: Fondo de Cultura Económica
 FCLN: Frente Cardenista de Liberación Nacional
 IC: Iglesia católica

IDRCM: Instituto de Desarrollo Rural Circo Maya
 ILV: Instituto Lingüístico de Verano
 INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia
 INAREMAC: Instituto de Asesoría para la Región Maya Asociación Civil
 INEGI: Instituto Nacional de Estadística y Geografía
 INI: Instituto Nacional Indigenista
 INP: Iglesia Nacional Presbiteriana
 IPR: Iglesia Presbiteriana Renovada
 ISAL: Iglesia y Sociedad en América Latina
 JAARS: Jungle Aviation Company
 ONG: Organización no Gubernamental
 OPET: Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales
 PA: Procuraduría Agraria
 PAN: Partido Acción Nacional
 PRD: Partido de la Revolución Democrática
 PRI: Partido Revolucionario Institucional
 Procede: Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares
 PST: Partido Socialista de los Trabajadores
 PSUM: Partido Socialista Unificado de México
 RAN: Registro Agrario Nacional
 REP: Reflexión Episcopal Pastoral
 SEP: Secretaría de Educación Pública
 SRA: Secretaria de la Reforma Agraria
 UNAM: Universidad Autónoma de México
 UAM: Universidad Autónoma Metropolitana
 UAMA: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco
 UAMI: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa
 UMAE: Unión Mutua de Ayuda Episcopal
 Unach: Universidad Autónoma de Chiapas
 Unicach: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
 YMCA: Young Men Christian Association

INTRODUCCIÓN

Bety¹ llegó a la parroquia del municipio de Yajalón² en el año de 1995 siendo miembro activo de la orden de Las Pasionistas. En aquel municipio se dedicó a organizar a mujeres indígenas tzeltales, alfabetizó e impartió talleres de capacitación en oficios y análisis de lo que ella denominaba la “realidad”. El análisis de la “realidad” consistía en que las mujeres analizaban su situación de vida, económica, política y social prevaleciente en sus lugares de origen al mismo, al tiempo que tomaban talleres de capacitación en oficios (costura, artesanías, entre otros). En el año de 1996 abandonó la orden religiosa, aunque siguió colaborando con la misma parroquia. Hacia finales de 1997 salió de aquella zona y se asentó en la ciudad colonial de San Cristóbal de Las Casas³, en donde se encargó de formar organizaciones de mujeres, tzotziles y tojolabales, que se han dedicado a la manufactura de ropa regional para su comercialización en la misma ciudad, y en otras como la ciudad de México, Puebla, Cancún y países como Estados Unidos de Norteamérica, gracias al apoyo de redes solidarias de aquel país.

Poco tiempo después de que Bety se estableció en la ciudad colonial de San Cristóbal de Las Casas, recibió la invitación de un grupo de mujeres catequistas tojolabales, que en ese momento pertenecían a la iglesia de Santa Margarita, para que se reuniera con ellas,⁴ conociese a sus integrantes, las apoyara en su organización y buscara financiamiento a sus proyectos sociales tales como la instalación de una tienda, de un molino eléctrico para moler maíz del que obtendrían ingresos económicos para el sostenimiento del grupo y para cada una de ellas. Bety aceptó con la condición de que las mujeres que fueran analfabetas aceptaran alfabetizarse, y las que sabían leer y escribir

¹ Por seguridad de los informantes se utilizan nombres ficticios e iniciales de éstos. Por el mismo motivo, tampoco describo con detalle las características de las personas que participaron como colaboradores en la investigación, muchas de ellas aún permanecen en la región y en las localidades, y aunque en la academia no se les conozca, en la región sí, y podría ser causa de conflictos.

² El municipio de Yajalón se ubica en la región Selva de Chiapas. La cabecera municipal se encuentra a cinco horas en automóvil de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado de Chiapas, y a tres horas en carro de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas por carretera asfaltada. Su población se compone de tzeltales y no tzeltales.

El cinco de enero de 2011, el gobernador Juan Sabines Gutiérrez promulgó quince regiones políticas en Chiapas, publicado en el Periódico Oficial No. 299, tomo III, de fecha 11 de mayo de 2011. Hasta 2010 el estado de Chiapas se encontraba dividido en nueve regiones políticas: Centro, Altos, Selva, Istmo-Costa, Soconusco, Fronteriza, Zoque, Selva y Frailesca. En esta investigación usaré la división política de Chiapas que operó hasta el año 2011, y con la cual su población se identifica actualmente.

³ El municipio de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, se localiza en la región Altos.

⁴ La iglesia de Santa Margarita se encuentra en la cabecera municipal de Las Margaritas, la patrona del municipio es Santa Margarita. Sobre la composición de la iglesia y su dinámica ver capítulo I de esta tesis.

incursionaran en ámbitos de contabilidad de la propia organización con la finalidad que el grupo con el tiempo se fuera haciendo autónomo.

En aquel entonces, el grupo que Bety aceptó apoyar se integraba por tres mujeres. Una de ellas madre soltera de aproximadamente 18 años, manejaba un español funcional, no sabía leer ni escribir, aunque tenía un gran deseo de mejorar sus ingresos económicos para ella, su hijo, sus padres, hermanos y familiares, lo que se traduciría en un mejor sistema de vida, sin dejar de lado el apoyo a otras personas que así lo solicitaran. La segunda mujer, soltera sin hijos, contaba la necesidad de apoyar a sus padres económicamente; la última estaba casada y tenía tres hijos. Su esposo percibía por su trabajo (lo mismo en albañilería o limpiando cafetales) un salario raquítico que no alcanzaba para el sostén familiar. Esta tercera mujer deseaba también mejorar el nivel de vida de su familia con sus ingresos económicos.

Las tres mujeres tenían en común ser catequistas, habían sido formadas en la iglesia de Las Margaritas bajo los principios e ideales de la teología de la liberación, y deseaban mejorar el ingreso económico familiar, lo que ayudaría a sus hijos y familiares a tener un mejor acceso a la educación, a la salud y la alimentación. Poco a poco se integraron a este pequeño grupo otras mujeres del entorno familiar, tales como tías, primas, sobrinas, esposas de los hermanos, entre otras. En el 2008 este grupo, de nombre *Tzome Ixuk*, tenía alrededor de diez miembros, todos familiares; la tienda seguía manteniéndose con algunos productos que compraban en los establecimientos comerciales de la ciudad de Comitán, el molino de nixtamal funcionaba muy poco porque se instalaron en el barrio una diversidad de tortillerías que resultaba más económico comprar tortillas que hacerlas. Gracias a la iniciativa de la presidenta del grupo fundaron un centro de apoyo para mujeres violentadas por sus parejas y se dedicaban a apoyar la formación de grupos de hombres y mujeres en algunas localidades como San Pedrito, entre otras, sobre todo en temas como género y derechos humanos. La presidenta del grupo había viajado a diversos países de Europa, como Alemania, Suiza, entre otros para dar su testimonio de vida.

Conocí a Bety en 1995, durante un ejercicio etnográfico⁵ en la cabecera municipal de Yajalón, Chiapas, para escribir la tesis de licenciatura en antropología social. En ella

⁵ En México desde hace más de una década se utiliza el término ejercicio etnográfico para referirse a la realización del trabajo de campo, aludiendo con ello a las técnicas de investigación, metodologías, que facilitan el acceso al campo y al conocimiento del lugar en el que se desarrolla la investigación. No se trata, en mi caso, siguiendo el consejo de Geertz (2003), tanto del lugar “objeto” de estudio, como el lugar “en el

analicé cómo los tzeltales que se cambiaron de adscripción religiosa, de católicos a presbiterianos, re-significaban su identidad étnica dentro de un espacio no católico en el contexto de cambios socioculturales más amplios en el estado de Chiapas.

Desde que conocí a Bety mantuvimos contacto continuo, cuando volvía esporádicamente a Yajalón la visitaba y cuando ella llegaba a San Cristóbal de Las Casas por cuestiones de trabajo se hospedaba en mi casa, cuando llegó a asentarse a la ciudad en 1997 nuestra relación de amistad se hizo más cercana. Desde entonces nos seguimos frecuentando.

Un buen día de aquel año, me invitó para que la acompañara a la cabecera municipal de Las Margaritas, invitación que acepté gustosa para conocer el lugar, el proyecto, y las personas con las que pretendía emprender su trabajo organizativo. En ese momento, empezaba su trabajo de capacitación en contabilidad al grupo *Tzome Ixuk*, con ello las mujeres podrían dar inicio a la instalación de la tienda que tanto anhelaban. Estuve yendo algunas veces, hasta que Bety por cuestiones personales abandonó el estado de Chiapas y se trasladó a su estado natal, la Ciudad de México, para continuar con su labor social con otras personas.

Por más de tres años no volví a Las Margaritas hasta el año 2001, con la participación en el proyecto de investigación “La diversidad religiosa en Chiapas. Alcances y límites de la pluralidad y tolerancia”. En el proyecto trabajamos cuatro investigadores, tres mujeres y un hombre. Esta investigación comprendió varias localidades de diferentes municipios de la región Altos, Centro y Fronteriza del estado de Chiapas. En la región Fronteriza se ubica el municipio de Las Margaritas, que en ese momento identificamos como el lugar que concentraba, después de San Juan Chamula, el más alto número de expulsiones por supuestos “conflictos religiosos”. El interés entonces de quienes participamos en ese proyecto de investigación fue hacer una crítica a las publicaciones de los medios de opinión, y también a los pronunciamientos de algunas personas, entre ellos líderes de Iglesias no católicas, que señalaban sin basarse en ningún tipo de análisis, que las expulsiones que se daban en el estado de Chiapas eran por motivos religiosos, sin especificar en qué regiones, en qué municipios y en qué lugares dentro de esos municipios, por lo tanto se dificultaba reconocer las causas de los mismos, los grupos y personas involucrados en ellos, así como las consecuencias o efectos en las dinámicas de los municipios y las regiones.

que” se realiza la misma. Me distancio así de una postura clásica de la antropología que se practicó hasta 1960 de los estudios de comunidad, que tomaban como “objeto” un municipio, un paraje o aldea.

Nuestro objetivo fue proporcionar un análisis riguroso desde las ciencias sociales de las causas por las que se suscitaban dichas expulsiones. En la realización de esta investigación recorrí junto a otros investigadores diversas localidades de los municipios de San Juan Chamula, San Cristóbal de Las Casas, Venustiano Carranza y Las Margaritas. En Las Margaritas recorrimos la microrregión denominada Cañada Tojolabal, y en ella las localidades de Nuevo México, Santa Rita Sonora, Saltillo, El Vergel, Yasha, entre otras.

Desde que hiciéramos nuestro recorrido antropológico por las localidades tojolabales surgió mi interés por conocer el proceso histórico, y en especial profundizar en el proceso de sus dinámicas históricas, y así como profundizar en el estudio de las transformaciones sociales producidas por los cambios en las prácticas religiosas. Me interesó especialmente el estudio del proceso de formación de catequistas, problemática en la que había incursionado en la tesis de maestría anteriormente en el marco del programa de maestría en antropología social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-Occidente, ubicado en la ciudad de Guadalajara, Jalisco).

En dicha tesis analicé el impacto de la teología de la liberación con opción preferencial por los pobres en la localidad tzeltal de Petalcingo, municipio de Tila, Chiapas. En ésta me centré en el estudio del impacto del proyecto pastoral de la teología de la liberación en la formación de identidades culturales de un grupo de indígenas tzeltales. El resultado de la investigación fue poner de manifiesto que el trabajo evangelizador que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas emprendió durante la época de los setenta, junto a las actividades de partidos políticos de izquierda, impactó en la construcción social indígena y la reivindicación de la identidad étnica tzeltal.

De tal forma que al iniciar esta investigación poco a poco fui delimitando el tema de estudio, al mismo tiempo que problematizándolo, de manera que me permitiera no sólo analizar la cuestión religiosa y la construcción del concepto de “comunidad”, con la que está estrechamente vinculada, sino también plantearme de qué manera las ideologías y los discursos⁶ se vuelven prácticas sociales en los actores sociales, qué papel juegan las instituciones en el apoyo, reproducción y transformación de esas prácticas, así como la

⁶De acuerdo con la definición del Diccionario la Real Academia Española ideología es un “Conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político” y por discurso es una “serie de palabras y frases empleadas para manifestar lo que se piensa o siente y que se utiliza en diferentes lugares”.

función social de diversos líderes locales, que en estos contextos reelaboran sus discursos con efectos preformativos, al sostenerlos como “verdades”; así llegué al núcleo de la cuestión que me propongo abordar en este trabajo.

La propuesta de análisis que desarrollo a lo largo de las siguientes páginas tiene que ver con el papel que los discursos sobre comunidad utilizados por la Iglesia católica y las Iglesias protestantes han tenido en la conformación social de las poblaciones tojolabales.

Parto del supuesto de que las sociedades tojolabales son heterogéneas, diversas, por tanto el concepto de comunidad no logra explicar las dinámicas sociales de las sociedades actuales que son más complejas sean o no indígenas, en este caso tojolabales. Esta posición que adopto contrasta con la idea de “comunidad” que ha dominado la caracterización de las dinámicas sociales de las localidades tojolabales, y la presunta configuración de sus prácticas culturales, como la propuesta para la región de ciertas políticas públicas en la región basadas en la idea de que la vida de sus poblaciones está centrada en la pertenencia a dichas poblaciones.

El uso del concepto de comunidad se debió en parte al peso paradigmático utilizado en las ciencias sociales y en la antropología durante buena parte de la segunda mitad del siglo XX para describir los procesos sociales en los medios rurales e indígenas y para proponer cambios en ellos con el objetivo de integrarlos al desarrollo del país. Estas localidades denominadas “comunidades” se caracterizaban por contar con poco o nulo acceso a los servicios básicos (como educación, salud, entre otros), sin carreteras de acceso, lo que los aislaba de los centros metropolitanos donde se concentraban los servicios. Este aislamiento posibilitó y obligó a estas localidades a mantener una estructura social, política, económica y cultural diferente al de las ciudades. Esta dinámica social de las poblaciones indígenas fue la que determinó el uso del concepto de comunidad en las investigaciones, que enfatizaba la pertenencia común, la participación plena de sus miembros en las dinámicas comunitarias y en la existencia de una identidad compartida, lo que jugó un papel central. Ese énfasis contrasta con el hecho de que las sociedades son heterogéneas y se componen de una diversidad tanto en el ámbito político y económico, como en el terreno sociocultural, diversidad que genera dinámicas sociales complejas que se manifiestan en vidas vividas en la pluralidad.

Esta investigación se centra en el impacto de los discursos y prácticas religiosas comunitaristas (tanto católicas como protestantes) que se han desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XX en las localidades tojolabales del municipio de Las

Margaritas, en el contexto de las transformaciones más amplias que contribuyeron a articular las localidades tojolabales en las dinámicas del desarrollo nacional, en donde el papel de las Iglesias en estas transformaciones fue clave.

Para alcanzar mi objetivo, en el proceso de investigación retomé la historia regional-local descrita en las investigaciones históricas y etnográficas que se llevaron a cabo en el área tojolabal⁷, así también me apoyé en la historia oral de los tojolabales para reconstruir la historia pasada reciente, siempre relacionándola con su contexto más amplio.

También analicé las asambleas ejidales que se erigieron como medio para el mantenimiento y reproducción de la comunidad en las localidades tojolabales en el siglo XX bajo las políticas rurales y nacionales del PRI. Tomando como punto de partida los señalamientos de los propios tojolabales, así como mi propio análisis. Considero que esa comunidad a la que toman como referencia las diversas instituciones y, especialmente para mi tesis, la Iglesia católica y las Iglesias protestantes, así también el mundo académico, donde se analizan las dinámicas sociales de las localidades de la región recogidas en un sinnúmero de etnografías realizadas en el siglo XX; es principalmente un artefacto discursivo con efectos en la construcción de la realidad. La genealogía de tal artefacto discursivo puede rastrearse en la construcción del pensamiento social del siglo XX, y el papel que las dicotomías conceptuales jugaron en la producción del mundo moderno. En particular el uso de la dicotomía comunidad/sociedad, donde el primer concepto se asociaba con las formas de vida local del mundo primitivo o premoderno, y el segundo con las dinámicas sociales de las sociedades modernas. En el contexto mexicano, Redfield (1941) y sus discípulos, por ejemplo Tax (1968), situaron el concepto de comunidad y las poblaciones rurales en el centro de sus análisis, en una reproducción de las representaciones (ideológicas y discursivas) de la comunidad que había sido teorizada por Tönnies⁸ (1957), y que luego caracterizaron de manera hegemónica las

⁷ Como se verá en el capítulo I, la mayoría de los tojolabales que habitan en las localidades se concentran en la denominada Cañada tojolabal, integrada por 23 localidades; sin embargo, también es posible encontrar tojolabales en otras poblaciones debido a las migraciones de los mismos. Cuando haga alusión a tojolabales es para referirme a la población en general: jóvenes, hombres, mujeres, niños y niñas, que se asumen así mismos como tojolabales.

⁸ Tönnies llamó “comunidad” al conjunto social orgánico y originario opuesto a la “sociedad”. En su artículo “*Gemeinschaft and Gesellschaft*”, publicado en *Handwörterbuch der Soziologie*, editado por A. Vierkandt (1931), y en el cual resume las doctrinas expuestas en su libro del año 1887, Tönnies define la comunidad. Mientras, la “sociedad” (*Gesellschaft*) es para Tönnies aquel tipo de comunidad formada y condicionada por la voluntad racional, la “comunidad” (*Gemeinschaft*) es un tipo de asociación en el cual predomina la voluntad natural. La comunidad poseería una estructura cuya unidad no sería el producto de una adición o suma de elementos, sino un conjunto que, al surgir espontáneamente, tendría todos los

múltiples investigaciones realizadas en el medio rural mexicano mediante proyectos antropológicos, como los llevados a cabo por las universidades de Harvard y Chicago, así también las investigaciones de los antropólogos mexicanos desde 1940. En los trabajos de esa época, los estudios de comunidad no constituían tanto una descripción de las localidades en las que las gentes hacían sus vidas, como una representación de las mismas, cuyo efecto de verdad era construirlas como si tal cosa fueran.

La presente investigación de tesis se suma a otros estudios etnográficos realizados en la región que desde distintas perspectivas teóricas y metodológicas (Ruz, 1990; Lenkersdorf, 1996, 2004; Gómez Hernández, 2002, 2007; Lisbona Guillén, 2004, 2005; Avalos Placencia, 2008; Escalona Victoria, 2009, entre otros) intentaron explicar las formas de vida de los tojolabales; y se inscribe entre los trabajos que rompen con esquemas y perspectivas tradicionales antropológicas mexicanas para el análisis de poblaciones indígenas, que concebían a los indígenas como “objetos de estudio”, a las que había que describir y sobre las que había que teorizar de una manera distante, neutral y apolítica (Malinowski, 1961; Radcliffe-Brown, 1952; y en Chiapas, Nash, 1975, entre otros). En cambio me posiciono dentro de los estudios en los que se reconoce a las sociedades humanas como sujetos de su propia historia (Comaroff, 1987), y en la perspectiva que ve la vida cotidiana como una construcción social (Berger y Luckmann, 1968), siempre limitadas por un entorno y contexto específico que otorga los materiales y los límites en los que se da esta construcción sociocultural.

La toma en consideración de diferentes propuestas metodológicas antropológicas y enfoques teóricos en el estudio de la sociedad chiapaneca (Hernández Castillo, 1991; Rivera Farfán, 2001; Lisbona, 2005, entre otros), así como mi experiencia etnográfica anterior en el mismo municipio de Las Margaritas como en Yajalón y Tila, me llevaron a plantear la oportunidad de realizar el análisis de un fenómeno social absolutamente presente desde el último tercio del siglo XX en la conformación regional del estado de Chiapas: la diversidad religiosa chiapaneca y su impacto en las poblaciones indígenas, lo

caracteres de una totalidad orgánica; en tanto que la sociedad sería resultado del predominio de los elementos mecánicos, artificiales y racionales que sustituyen las unidades originarias de la familia, de la tribu y de la aldea por los conjuntos contruidos mediante una reflexión consciente sobre los fines, como la gran ciudad o el Estado.

Aunque Tönnies señaló que no se trataba de realidades, sino de tipos ideales, pues toda agrupación humana participa de los dos caracteres mencionados en proporciones diversas y cambiantes, el concepto de comunidad fue utilizado en un esquema dicotómico, para caracterizar sociedades tradicionales de pequeña escala, desapareciendo los elementos constitutivos como sociedad; y la sociedad, para caracterizar las agrupaciones modernas, desapareciendo los elementos asociados a la comunidad.

que constituye un escenario fascinante caracterizado por una multiplicidad de elementos que es necesario problematizar desde las ciencias sociales.

En esta tesis retomo la propuesta metodológica de Norman Long (2007) centrada en el actor, que parte de la capacidad autónoma de las personas de crear su propio mundo en interacción con otros sectores poblacionales que se encuentran en su entorno; no como entes pasivos que se adaptan al mundo sino como sujetos activos y participantes en todo proceso de construcción de este mismo mundo, sujetos que reciben, interpretan información y diseñan estrategias en sus relaciones con los diversos actores sociales; así como con las instituciones externas y su personal (Long, 2007: 43). El enfoque metodológico propuesto por Long aspira a encontrar espacio para una multiplicidad anudada de racionalidades, capacidades y prácticas, incluyendo las asociadas con varios modos de relaciones instrumentales.

Para reconocer la historia de los tojolabales, mostrar los cambios ocurridos como una construcción social, y analizar los procesos por los cuales éstos se producen, consideré necesario de igual manera retomar la propuesta metodológica de Berger y Luckmann (1968) quienes señalan que: “La sociología del conocimiento entiende la realidad humana como realidad construida socialmente” (p. 232). Esta construcción debe ser necesariamente vista desde una perspectiva dinámica e histórica; por tal razón, considero la propuesta de Comaroff (1992), quien reconoce que los cambios producidos en determinada sociedad se dan en un proceso históricamente determinado. Al ser la sociedad objeto de investigación de la antropología considero que ésta debe mantener un diálogo permanente con la historia.

La combinación de las tres propuestas metodológicas me permitió analizar la historia tojolabal, desde la finca hasta la actualidad, como una construcción social, del mismo modo reconocer a las personas como sujetos activos y al grupo tojolabal como sociedad de conocimiento, cuya existencia se da en el marco más amplio de los procesos de conformación de la realidad social chiapaneca.

Asumo, entonces, que los fenómenos sociales (de cualquier tipo: políticos, económicos o culturales) de los tojolabales son construcciones sociales resultado de procesos históricos dados a través de la actividad humana, no de una herencia pasiva. Que el conflicto de diversa índole (político, económico y religioso) entre los tojolabales es parte integral de la vida y convivencia cotidiana con diversos sectores sociales.

Consecuente con la metodología propuesta en esta investigación incorporo testimonios que fueron recogidos, durante ocho meses, de enero a agosto de 2008,

mediante el ejercicio etnográfico en diferentes espacios: en la casa de los feligreses, al calor del fuego junto al fogón; en los templos; en el acalorado camino que conducía a alguna localidad en que acompañé a varios pastores que me invitaban a ir a cierta localidad en donde su Iglesia tenía presencia; con algunos catequistas que iban a tal población para dar seguimiento a su trabajo pastoral o a impartir talleres de capacitación sobre derechos humanos y de género, comercio justo, entre otras temáticas, dirigidos a grupos que fueron formados a mediados de los noventa bajo la dirección de la Iglesia católica. Muchas conversaciones se desarrollaron en los rituales del culto religioso acompañando a personas que me invitaban a participar, en los que muchas veces participaba como espectadora, invitada casi siempre por los pastores, en los largos paseos que di por la cabecera municipal, conversando con hombres y mujeres. Otros espacios más cercanos donde conversé fueron las mesas a las que muchas veces fui invitada a compartir los alimentos, y en las cocinas ayudando a las mujeres anfitrionas de los eventos en la preparación de los alimentos, y en las reuniones en las que muchas veces serví de fotógrafa en cierto evento especial, como la salida de algún niño o niña del jardín de niños o de la primaria.

Alrededor de todos esos espacios se fueron conformando relaciones sociales que condujeron a la creación de otros de reconocimiento mutuo y de confianza que facilitaron las conversaciones y el acceso a la información desde el punto de vista de las personas del lugar.

Gracias a las invitaciones que recibí de pastores, catequistas, feligreses o miembros de alguna organización pude visitar y desarrollar mi ejercicio etnográfico en las siguientes localidades tojolabales: San Antonio Venecia, San Rafael, Ignacio Allende, Santa Rita el Invernadero, Lomantán, Santa Rita Sonora, San Antonio Los Altos, Santa Ana Ojo de Agua, y Nuevo México. Estas localidades tienen la característica de que en ellas habitan personas hablantes del tojolabal que se asumen así mismas como tojolabales. Algunas de estas localidades tienen acceso por carretera y existe transporte público, por lo menos dos o tres trayectos diarios, ida y vuelta, entre las localidades y la cabecera municipal de Las Margaritas. De todas ellas, la más alejada es Santa Rita el Invernadero, que se encuentra aproximadamente a siete horas de la cabecera municipal de Las Margaritas, y se llega en automóvil, a caballo, si lo hay, y/o caminando.

También recorrí la región que los habitantes de Las Margaritas denominan como “fronteriza” para visitar las localidades de Las Nubes y Nuevo San Juan Chamula, entre otras. Las localidades de la región fronteriza están habitadas por indígenas migrantes de

diferentes regiones del estado de Chiapas, especialmente de Los Altos. Para llegar a estas localidades hay que tomar transporte público desde la cabecera municipal en un recorrido que demora al menos siete horas. Generalmente, los habitantes de esas poblaciones tienen más relaciones comerciales con la ciudad de Comitán que con Las Margaritas. Aunque hay casi la misma distancia, en Comitán existen más centros comerciales, también es un lugar en donde la mayoría de los habitantes de las poblaciones circunvecinas van a vender sus productos agrícolas y pecuarios.

En esta investigación de tesis ha sido clave la participación de algunos tojolabales margaritenses; más que informantes han resultado estrechos colaboradores que me han proporcionado no sólo información y datos, sino también aproximaciones que contribuyen a dar sentido y significación al análisis del impacto de las Iglesias en la región. Consecuente con los métodos de trabajo de las ciencias sociales he buscado practicar la triangulación con el fin de contraponer las distintas fuentes de información: recurrí a la consulta bibliográfica, a la estadística y al trabajo de archivo, para complementar y dialogar con mi aproximación antropológica desarrollada en el ejercicio etnográfico. La observación, las entrevistas a diversas personas (entre las que destacan catequistas, pastores, feligreses de la Iglesias) fueron parte preponderante que me permitieron contar con información inédita a la que de otra manera no hubiera tenido acceso. En este tipo de actividad ninguna voz u opinión fue relegada y ningún dato que sirviera para el análisis del tema que me propuse dejó de ser tomado en cuenta. En todo caso, el análisis crítico de los mismos, en tanto fuentes, me obligaron a situarlos en su justa dimensión. Lo demás fue producto de la sistematización de la información.

Desde mi perspectiva, el estudio de las religiones y la religiosidad ofrece una amplia variedad de temáticas que pueden ser abordadas desde una pluralidad de enfoques: tanto desde las perspectivas clásicas, como el funcionalismo, estructuralismo o el mismo marxismo; como desde los planteamientos más recientes, ejemplificados por el acercamiento crítico cultural de Clifford Geertz (2003), quien ve la religión como un sistema cultural. Al existir en Chiapas una gran cantidad de estudios (Hernández Castillo, 1989, 1991, 1994, 1995; Lisbona, 2004, 2004b; Rivera Farfán, 2005 entre otros) que explican desde diferentes perspectivas y enfoques el fenómeno religioso, que tenido en cuenta en esta investigación no resultó tarea fácil elegir uno que me permitiera analizar a los tojolabales con las características que lo sostienen.

En México, particularmente en Chiapas, la religión católica y protestante (sin distinguir si es híbrida o sincrética, o si es una síntesis, como lo denominará Maurer, 1984,

sino las diversas explicaciones que se han dado de ella), muestra una larga tradición de análisis y problematización socioantropológica. Ha generado un sinnúmero de interrogantes en y para las ciencias sociales, en las que los enfoques antropológicos han incursionado dando como resultado amplios temas y debates; por ejemplo, a través del uso de conceptos como re-elaboración y re-significación se ha criticado la teoría de la conspiración, que entendía la implantación de las Iglesias como estrategias impositivas, de intereses externos, bien a nivel nacional (el Estado en su expansión económica y administrativa), bien internacional (el capitalismo y su despliegue combinado y desigual por buena parte del territorio), y con efectos aculturadores de las poblaciones indígenas para insertarlas en el mundo moderno.

Con la crítica a tales aproximaciones se ha insistido en el argumento de que las Iglesias no se dedican a imponer de manera mecánica prácticas e ideas, las cuales los grupos indígenas se dedicarían, de manera igualmente mecánica a resistirlas, sino que se considera que los indígenas son capaces de re-significar, re-elaborar los contenidos que las Iglesias les proporcionan y los incorporan a sus formas de vida cotidiana o bien pasan a formar parte de su identidad étnica, en otros casos algunas Iglesias no católicas han apoyado la revitalización de las identidades étnicas (Hernández Castillo 1992, 1994; Sánchez Franco 1995, 1999).

Las investigaciones que se han hecho acerca del fenómeno religioso en Chiapas han explicado la religión como un complejo entramado social, han analizado su impacto en la reconfiguración de las identidades políticas, étnicas, sociales de las personas; el surgimiento de identidades religiosas entre las diversas personas a partir de los cambios de adscripción religiosa de católicos a protestantes; la interacción de la religiosidad con la política; la construcción de redes sociales por parte de la feligresía de las Iglesias, y recientemente la comunidad, la religión y la teología de la liberación.

La teología de la liberación (que desarrollo ampliamente en el capítulo II) impulsada por la Iglesia católica en América Latina y puesta en marcha en Chiapas por el entonces obispo de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz García, fue al mismo tiempo un proyecto intervencionista y desarrollista para la población indígena pobre. La diócesis de San Cristóbal de Las Casas, con su proyecto de formación de catequistas, jugó un papel importante en la puesta en práctica de lo que ella denominó comunidad en las localidades de su área de circunscripción. Los espacios en donde la práctica de la comunidad se dio fueron sin duda la asamblea ejidal y el templo. Para los tojolabales el templo fue no sólo el lugar de la expresión de la religiosidad, en donde se realizaban las

oraciones o se hacía la misa sino el espacio de búsqueda, reproducción y consolidación de un referente, en este caso lo tojolabal, como la lengua, el vestuario y su historia. En ese espacio el tiempo no avanzó sino que se detuvo al plantearse como objetivo recordar y analizar los sistemas de vida que tuvieron en su otrora vida, la finca.

Al inicio de la formación de las poblaciones tojolabales (que desarrollo en el capítulo I), como en la mayoría de las localidades indígenas de Chiapas, entraron en juego un sinfín de actores sociales que dieron como resultado las localidades que hoy se encuentran a lo largo y ancho del territorio chiapaneco. El que en la formación de las localidades tojolabales del municipio de Las Margaritas hayan intervenido diversos actores sociales no significa que los tojolabales hayan actuado de manera pasiva, sino que internalizaron las propuestas, las procesaron y han construido memoria de sus experiencias, teniendo en cuenta la experiencia de otros grupos que se encuentran dentro de sus redes socioespaciales.

La intervención de las Iglesias en la región católica como no católicas, en todos los ámbitos fue transformando la vida política, económica y sociocultural de y entre los tojolabales. Las transformaciones las entendí como un juego de prácticas sociales, forcejos entre grupos, instituciones y personas, negociación, re-elaboración y re-significación, que precisan considerar la capacidad de acción de la gente y la dimensión creativa con la que se enfrentan a las condiciones en las que viven sus vidas.

En mi análisis reconozco dos niveles de representación de la comunidad. De un lado, el discurso institucional comunitarista, sea éste producido en el ámbito religioso (primero católico, luego protestante), político o académico, y el referido a las etnografías antropológicas (Ruz, 1990; Gómez Hernández, 2002, 2007); y de otro, el ámbito material: la comunidad-ejido como lugar o espacio habitado por tojolabales que se rige por normas y reglas establecidas en asamblea ejidal con las cuales se intentó evitar la división y el conflicto interno en las localidades de la región y dinamizarlas socialmente como si de una sola unidad social y cultural se tratara.

Aunque a lo largo de la tesis no repasaré en profundidad el concepto de comunidad ni las categorizaciones asociadas a él, sí desarrollaré un conjunto de puntos de partida para enmarcar en términos amplios el carácter de la sociedad local de los tojolabales chiapanecos.

Las sociedades por naturaleza, y de acuerdo con los distintos periodos históricos, experimentan diferentes tipos de transformaciones tanto en sus relaciones sociales como en todos los ámbitos de su vida, de tal forma que se hace necesario no sólo agregar un

sufijo al concepto de comunidad sino usar otros como el de “paisaje social”, porque describen mejor la variabilidad de los lazos sociales y no solamente los que se refieren al espacio y al territorio de las sociedades (Albrow, 1997: 282 y 285). Aunque es un concepto que me parece interesante no lo empleo a lo largo de esta tesis, prefiero usar el de localidad o población. Los habitantes de la cabecera municipal de Las Margaritas usan los términos “montaña”, colonia o ranchería, para denominar a las localidades habitadas por indígenas que conforman el municipio o que se encuentran fuera de la cabecera municipal. A lo largo de la tesis estos vocablos no cobran importancia, sólo se comenta para mostrar que existe una diversidad de formas con las que denominar a los pueblos cuya área está fuera de la cabecera municipal.

En Chiapas, el primer análisis que puso en cuestión la existencia de la comunidad fue el artículo escrito por Jan Rus en el año 1995, en donde denominó a una población de la región Altos, como “comunidad revolucionaria institucional” para describir el proceso mediante el cual las “estructuras comunitarias tradicionales” fueron absorbidas o utilizadas por el Estado para ser lugares de cooptación de votos del entonces partido gobernante, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Viqueira, en el 2002, denominó la comunidad como una institución multifacética, con el fin de mostrar las diversas fases por las que ha atravesado la comunidad. En su libro *Encrucijadas chiapanecas*, el autor hace un recorrido histórico del uso del concepto de comunidad para culminar señalando que “debe ser revisado por completo” (Viqueira, 2002: 73), y advirtiéndole que la comunidad aislada “portadora de realidades pasadas, igualitaria y armónica no corresponde a la compleja situación de los indios de México” (íbid.). Este tipo de retórica se reproduce en el artículo de Lisbona, al igual que en las tesis de maestría de Antonio Gómez (2007) y Tania Avalos (2008). Lisbona (2005) propuso denominarla comunidad diversa, haciendo alusión a la no existencia de una comunidad sino de múltiples que conlleva a la diversidad social (de una discusión más amplia me ocupo en el capítulo III).

Es la pequeña escala la que fomenta la mutua confianza y ésta, junto a los intereses compartidos, sería la base de la comunidad. El concepto e imagen idealizada de la comunidad, como una unidad social pequeña e íntima que sigue en una jerarquía de escalas a la unidad familiar, ha tenido y tiene gran peso en la retórica política en México y en los tratamientos desde las ciencias sociales, especialmente en la antropología. Así una comunidad sería aquella pequeña aldea cuyos límites son observables para el extraño y sus miembros expresan una identidad colectiva con respecto al territorio que comparten,

los valores a los que se adhieren, los proyectos que los aúnan y cierta capacidad autogestora para satisfacer necesidades comunes.

El concepto de comunidad constituyó el sustento principal de una diversidad de estudios sobre las poblaciones indias de México y de Chiapas.⁹ En investigaciones que se realizaron en Chiapas por antropólogos de Harvard y Chicago (de este asunto me dedico en el capítulo III) la religión fue un tema que se exploró desde una perspectiva holística relacionándola con el sistema político, la cosmovisión indígena, las estructuras tradicionales como el Sistema de cargos, entre otros temas. La perspectiva estructural-funcionalista que se utilizó en las investigaciones de Harvard y Chicago denominó comunidad a todas aquellas poblaciones indígenas cuyas estructuras sociales distaban mucho de las que se encontraban en la ciudad.

Lo que no puedo negar es que la vida cotidiana de las poblaciones tojolabales distan mucho de ser semejantes a la de las ciudades, la vida transcurre más lentamente, el desplazamiento de un lugar se hace de diferente forma, para ir de una población a otra se tiene que viajar en camionetas rancheras¹⁰, o bien caminando, y cuando existe la posibilidad a caballo una, dos, tres y hasta siete horas. Desde niños los tojolabales caminan largas extensiones, por horas, así que cuando son adultos andar es un arte, que es difícil de practicar para quienes no estamos acostumbrados a ello.¹¹ Las concepciones

⁹La comunidad a la que hicieron referencia las diferentes etnografías realizadas en Chiapas son a las localidades que integran un municipio, en algunos casos se hizo referencia a las cabeceras municipales cuya población es indígena, en otras las cabeceras municipales generalmente habitadas por no indígenas no fueron precisamente el modelo para definir la comunidad. Así entonces cuando me refiera a las investigaciones que hicieron alusión a la comunidad será de aquellas poblaciones indígenas.

No se puede confundir el municipio con la comunidad, pues se trata de una estructura socialmente diferente, como se verá en el capítulo I. El municipio confirmó su existencia y la prolongó gracias a las primeras ordenanzas de población dictadas por Felipe II, aprobadas el 13 de junio de 1573, en ellas se encuentran las normas relativas al descubrimiento, población y pacificación de las indias. En el Plan de Iguala de 1821 se reconoció la institución municipal. El municipio apareció como la forma de organización política sustentado en el artículo 115 de la Constitución mexicana. En 1983 se realizó una reforma al artículo 115 en el que se otorgó al municipio “a).- Poder para organizarse de manera libre y autónoma; b).- El poder de la comunidad sobre su territorio; c).- El poder para generar bienestar en la comunidad de manera permanente en su vida cotidiana; d).- El poder de la organización municipal para establecer relaciones con otras entidades públicas, sociales y privadas” (Vallarta Plata 1983: 555).

¹⁰ En Chiapas este tipo de camionetas se usan para el transporte entre las poblaciones rurales.

¹¹ En una ocasión tuve la fortuna de acompañar a pastores a la localidad de Santa Rita el Invernadero, para llegar utilizamos tres medios de transporte: furgoneta ranchera, caballos, y andando. Esta población se encuentra a siete horas de la cabecera municipal de Las Margaritas. A nuestro regreso una señora nos acompañó, pues iban solo hombres y yo mujer, y le pidieron que lo hiciera porque eso no era correcto, ella aceptó amablemente. Comenzamos la caminata que era de cuatro horas cerro arriba, quienes considerábamos no ser diestros para hacerlo salimos antes, éramos un pastor que iba mal de las rodillas, otro que quiso acompañarnos y yo, la señora se unió a petición de un pastor. Pronto nos alcanzó otro grupo y nos rebasaron, nos alcanzó otro y ese se quedó con nosotros, a la señora solo la vi cuando salimos, pues ella caminaba al ritmo de los hombres, hasta que llegamos a la cumbre, ahí nos esperaron para que llegáramos juntos a otra localidad que se llama Santa Lucía Ojo de Agua, los dos hombres que iban conmigo en algunos momentos se sentían impotentes al ver que en ocasiones no podía ni hablar del cansancio.

del espacio y del tiempo de las personas que viven en el medio rural son diferentes a las de las ciudades, donde el espacio y el tiempo se comprimen, se estrechan. Sin embargo estas diferencias han sido sobredimensionadas.

La perspectiva Estructural-funcionalista siguió dominando hasta la década de los noventa pues le permitía mostrar a las poblaciones indígenas en equilibrio total, bajo la armonía y la homogeneidad. Estas características de las comunidades se reprodujeron en algunos estudios que se hicieron en las ciudades siguiendo el desplazamiento de los indígenas a las mismas, donde reproducían el sistema comunitario llevado de sus poblaciones de origen a las zonas urbanas (Arizpe, 1985).

Como señalan Juan Carlos Gimeno y Pilar Monreal (2000) en su análisis crítico del uso del concepto de comunidad en el desarrollo (estudios centrados en los cambios inducidos de las sociedades tradicionales que transitan para convertirse en sociedades modernas/desarrolladas) cuestionan la visión de la comunidad como una “unidad” cultural y de intereses compartidos en los ámbitos sociales, económicos y políticos, donde sus miembros cooperan y trabajan juntos por igual para identificar y satisfacer necesidades compartidas. Además, el uso del concepto de “comunidad”, si bien se refiere a entidades reales, a las estructuras socioculturales reales que viven en lugares reales haciendo cosas reales (Roseberry, W., 1991), pero la desliga de los procesos materiales históricos que las construyen y transforman; la comunidad queda, por así decirlo, autorreferenciada, como teniendo sentido por sí misma, apareciendo como algo autosuficiente y autónomo¹².

Igualmente, como sugieren Gimeno y Monreal (2000), el uso de “comunidad” evoca una imagen idílica de la misma, que excluye las relaciones de poder y dominación por género y edad del acceso diferencial a los recursos materiales en el seno de la comunidad “real”. Esta comunidad de intereses presuntamente compartidos se liga a lo natural, a un estado ubicado al margen de la historia.

Algunos antropólogos mexicanos cuestionaron los estudios realizados bajo el enfoque estructural-funcionalista, que tuvieron un importante impulso a través de los proyectos impulsados por la universidades de Harvard y Chicago y de la poca

¹² William Roseberry, en su defensa de la antropología en la aportación crítica a la perspectiva de Wallerstein, escribió: “Si los antropólogos deben ser originales en su métodos de investigación, deberán seguir trabajando y viviendo en localidades particulares. Incluso al ubicar esas localidades en contextos más amplios, deberemos saber en qué forma esos contextos afectan a la gente real en los lugares reales; qué fue lo que se le hizo a esas gente, qué pensó ella, qué dijo, qué hizo la misma gente al respecto” (Roseberry 1991: 176).

participación de los antropólogos en los proyectos de desarrollo; así en Chiapas surgió el Instituto de Asesoría Antropológica para la Región Maya (INAREMAC), en 1974 encabezado por Andrés Aubry¹³, quien se dedicó a la investigación-acción entre la población indígena de Chiapas de las regiones Altos, Norte, Selva y Fronteriza. Sus estudios, desde la antropología y la sociología, se centraron en la cuestión de la tierra y la religión; los resultados de las investigaciones los publicaba en pequeños boletines de forma artesanal y se distribuían entre los amigos de quien dirigía este Centro. En 1973 inició el Instituto de Desarrollo Rural Circo Maya (IDRCM), dirigido por el antropólogo Armando Bartra, que desde hace treinta años se ha dedicado a trabajar con organizaciones campesinas-indígenas de pequeños productores de café. Los miembros del Instituto también han realizado proyectos de formación, capacitación y microcréditos a productores de café, también asesorías y consultorías en las regiones Altos, Norte y Fronteriza.

Si las poblaciones de los indígenas alteños fueron descritas como unidades corporativas cerradas¹⁴, los tojolabales no fueron la excepción, para ello estuvieron Carlos Lenkersdorf, (1979, 1994, 1996); Mario Humberto Ruz (1990), y Antonio Gómez (2002, 2007), en sus investigaciones sostienen que las diversas organizaciones civiles, políticas y religiosas no católicas fueron el motivo del abandono de las tradiciones, y con ello de la cultura tojolabal. Las transformaciones sociales del grupo en cuestión no se consideraron resultado de los procesos vividos por las personas de este grupo indígena sino como ajenas a su voluntad, olvidando así que la historia de los pueblos está marcada

¹³ Andrés Aubry, de origen francés, llegó a Chiapas por invitación del entonces obispo de la diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz García; dedicó gran parte de su vida al apoyo y análisis mediante trabajos de investigación, de las poblaciones indígenas, especialmente de la región Altos. Desde el levantamiento armado neozapatista de 1994 tuvo una actividad muy considerable en apoyo al movimiento, participando en los Acuerdos de San Andrés. Aubry falleció en un accidente automovilístico el 20 de septiembre de 2007 en la carretera que comunica Tuxtla Gutiérrez con San Cristóbal de Las Casas.

¹⁴ Erick Wolf introdujo en la antropología el concepto de comunidad corporativa cerrada, que fue utilizada con profusión en los estudios de los campesinos mexicanos y de otros lugares del mundo, para referirse a la configuración cultural de las comunidades campesinas. Por campesinos entiendo “a un productor agrícola con control efectivo sobre la tierra, que tiene a la agricultura como medio de subsistencia y no como un negocio para la obtención de ganancias. En Mesoamérica, así como en el centro de Java, encontramos estos productores agrícolas organizados en comunidades con características similares. Son similares en cuanto mantienen un cuerpo de derechos sobre propiedades como la tierra. Son similares porque ambas ejercen presiones sobre sus miembros para la redistribución de los excedentes a su disposición, preferentemente mediante la operación de un sistema religioso, y los inducen a contentarse con las recompensas de la “pobreza compartida”. Son similares en cuanto se esfuerzan por impedir que quienes provienen del exterior se conviertan en miembros para comunicarse con la sociedad en general. Esto quiere decir que en ambas zonas existen organizaciones que son corporaciones cerradas porque limitan esos privilegios a quienes están en su interior y desalientan la estrecha participación de sus miembros en la relaciones sociales de la sociedad en un sentido amplio” (Wolf, 1957: 81).

por un sinnúmero de transformaciones producidas en la articulación de las fuerzas estructurales y las prácticas de los agentes locales.

A mediados de los noventa del siglo pasado, con la erupción del movimiento neozapatista, líderes religiosos, políticos y sociales, recurrieron al discurso comunitarista para apelar a la conservación y al respeto de las tradiciones indígenas, así como a las estructuras políticas “tradicionales” como un fin para mantener o conquistar su autonomía y con ello conservar la comunidad.¹⁵ Bajo ese clima, diversas poblaciones indígenas de algunos municipios expulsaron a todas aquellas personas que por alguna u otra razón se cambiaban de adscripción religiosa, política u organizativa. En el municipio de Las Margaritas diversas localidades indígenas-tojolabales expulsaron a algunas familias, especialmente las que se cambiaban de adscripción religiosa, de partidos políticos, organizaciones, o simplemente porque no estuvieron de acuerdo con los dirigentes locales en la toma de decisiones, fuesen políticos, económicos o religiosos, argumentado que quienes lo hacían atentaban a las tradiciones indígenas y organización comunitaria. Con la expulsión violaban los derechos humanos más elementales, como la decisión de profesar la religión que más conviniera a los intereses personales o de grupo.

La comunidad se convirtió en el centro de un discurso de interés político que algunos líderes usaron como argumento para convencer a sus compatriotas tojolabales de participar en los partidos políticos, primero el PRI, luego el PRD. El discurso comunitarista se fortaleció y se endureció en las localidades tojolabales tras la aplicación sistemática de normas que surgieron de la toma de acuerdos de hombres en asambleas ejidales. El discurso comunitarista tomó otro rumbo cuando los catequistas, que al mismo tiempo fueron líderes de sus localidades, se capacitaron bajo los ideales del proyecto teológico de la liberación; ellos fueron quienes contravinieron los intereses políticos, económicos y sociales de la puesta en marcha de la comunidad de instituciones gubernamentales, organizaciones civiles, partidos de izquierda, como el Partido de la Revolución Democrática (PRD), que amparados en los usos y costumbres se propusieron continuar con el tipo de organización comunal que denominaban ancestral.

Ante esto, pocos investigadores se animaban a contradecir lo que aparentemente estaba ocurriendo como fenómeno generalizado comunitarista, sobre todo en algunas áreas en donde la diócesis de San Cristóbal tenía influencia.

¹⁵ Es cierto que en otras poblaciones, como la de San Juan Chamula, la apelación de las “tradiciones” como medio de mantenimiento de la comunidad dio comienzo a mediados de los años sesenta (sobre este tema, ver Rivera *et al.*, 2005).

Como una preocupación académica realizamos el proyecto arriba mencionado “La diversidad religiosa en Chiapas. Alcances y límites de la pluralidad y tolerancia”¹⁶; en el 2004 la revista *Liminar*, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (Unicach) dedicó un número al análisis de la religión que se denominó “Actos de fe: Religión y conflicto”; aunque el número de la revista lleve ese nombre, sólo dos artículos, sin restarle importancia a los otros, aparecieron analizando la religión en Chiapas. Uno de ellos, “La emergencia del conflicto religioso en el municipio de Las Margaritas, Chiapas. El caso del ejido Justo Sierra”, escrito por Miguel Lisbona; y el otro, “Cambio político y religioso en una localidad tojolabal del municipio de Las Margaritas, Chiapas”, escrito por José Luis Escalona.

En el 2005 salió a la luz pública el libro *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas, intereses, utopías y realidades*, en el que nos propusimos hacer un análisis de los conflictos que la prensa, líderes religiosos y organizaciones civiles y sociales habían denominado como “religioso”. En ese mismo año apareció el libro *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, coordinado por Lisbona y editado por el Colegio de Michoacán (Colmich) y Unicach; en él, diversos investigadores analizaron y discutieron el concepto de comunidad. Uno de esos artículos fue escrito por el coordinador, que lleva por nombre “Otras voces, otros tojolabales. La pluralidad de una comunidad inventada”. Este autor, apoyándose en el caso de los tojolabales del municipio de Las Margaritas, polemiza con trabajos previos y asienta que “...el discurso comunitarista, defendido por el grupo humano en cuestión margina las voces plurales que existen en su seno. Voces tojolabales que por medio de la discrepancia religiosa, política u organizativa tienden a poner en duda que la invención comunitaria tenga un solo camino” (Lisbona 2005: 195)¹⁷. También señala que habrá que “repensar el mundo tojolabal desde parámetros que incluyan, desde un principio, la violencia como parte de su forma de relación cotidiana entre sus miembros...” (ídem: 216). Ese artículo sentó las bases para el debate en Chiapas y México en torno al concepto de comunidad aplicado a las localidades de población indígena y se convertía en un acicate para aquellas personas e instituciones que habían concebido una “comunidad imaginada” entre los tojolabales, y en una referencia indispensable a tener en cuenta para

¹⁶ En el proyecto de investigación participamos Miguel Lisbona Guillén, María del Carmen García Aguilar, Carolina Rivera Farfán y una servidora.

¹⁷ En 2002 Juan Pedro Viqueira publicó *Encrucijadas chiapanecas*, en el cual escribe el ensayo “La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos”.

futuras investigaciones no sólo en la región sino en cualquier otra. Dos tesis de maestría realizadas entre los tojolabales, años más tarde, retomarán el análisis de la comunidad como tema central; me refiero a la tesis de Antonio Gómez Hernández, *La asamblea ejidal: arena de poder y negociación*, escrita en 2007, y la de Tania Avalos Placencia, *“aquí todos católicos... entre normas, estrategias y experiencias” religión, comunidades y religiosidades en un ejido tojolabal de Chiapas*, en el año 2008.

El artículo de Lisbona se convierte en referencia obligada para esta investigación de tesis, y muchos de los argumentos que aquí sostengo están inspirados en su trabajo. Lo que incorporo son datos nuevos y un análisis de las dinámicas de las prácticas religiosas, que complemento con un resumen de la interacción histórica de los tojolabales con su entorno, incluyendo las relaciones con otros tipos de población, la no indígena y con otras poblaciones indígenas, la presencia muy temprana (a mediados del siglo XX) en la región Fronteriza y en el municipio de Las Margaritas de la Iglesia Nacional Presbiteriana (INP), la imbricación creciente de la institución religiosa católica, y el impacto de la diócesis de San Cristóbal en la región, con la organización aparentemente comunitaria de las poblaciones tojolabales.

Para llevar a cabo mi investigación fue necesario utilizar y cruzar diferentes tipos de fuentes. Por un lado, la narración de los hombres y mujeres tojolabales. Estas narraciones no dejan de estar expuestas a la idealización memorística del pasado, como con frecuencia trasladan en las entrevistas los ancianos tojolabales al recordar sus diferentes formas de vida pasada, especialmente en las fincas relacionándola con su vida actual. Estos relatos me permitieron reconstruir parte de la historia tojolabal margaritense (que se describe desde el capítulo I hasta el IV). Por otro lado, he utilizado profusamente la información de archivo, particularmente del Archivo Histórico Diocesano y del Municipal de Tapachula, además de las etnografías realizadas durante el siglo XX hasta el momento de escribir esta tesis.

Después de haber realizado las lecturas etnográficas y la consideración de estas fuentes y de las críticas realizadas al uso del concepto de comunidad para referirse a las complejas, heterogéneas, cambiantes dinámicas sociales de las poblaciones que habitan la región, como las que realizan Viqueira (2002) y Lisbona (2005), puedo señalar que en esta tesis rechazo el postulado de que el estado normal de las colectividades humanas tojolabales es de equilibrio estable, participando socialmente en estructuras sociales estables vinculadas a la existencia de instituciones que tienden a un funcionamiento armónico, tal como se han entendido estas localidades como comunidades. Creo que la

utilización de este concepto oculta más que revela las dinámicas socioculturales en las que se han visto envueltos los tojolabales margaritenses en el siglo XX.

Por el contrario, en esta investigación parto de la idea de que el conflicto y la incompatibilidad de las prácticas humanas con las normas institucionales son parte inherente de la vida social. Asumo que la realidad humana es heterogénea, y que cada persona y cada acción humana, así como de los grupos sociales que se conforman, deben tomarse en cuenta en sí mismas y no con base en su relación con colectivos cuyas dinámicas consideramos de manera estereotipada. “La grandeza de las personas, aquello sobre la que se sustenta la igual dignidad de todas y cada una de ellas, radica en que nunca se reducen a su situación social, histórica o cultural, sino que, imposibilitadas por su condición humana de ser lo que son, tienen que construirse, cada día, de forma única e irrepetible, ante, con y para los demás” (Viqueira, 2002: 413).

En la gran mayoría de las investigaciones que se realizaron en la región de Los Altos de Chiapas, la práctica de la religión católica, a través del sistema de cargos, ocupó el lugar central para explicar el equilibrio económico de las sociedades indígenas chiapanecas y su reproducción armoniosa de las localidades. El sistema de cargos suponía la participación de todos los miembros de la población, así como la recirculación de los excedentes económicos, y fue considerada central en la reproducción sociocultural de las poblaciones indígenas.

Esta investigación la he centrado en este mismo espacio sociocultural religioso, para mostrar que la heterogeneidad social es parte integral de la vida de los seres humanos, que las sociedades no han permanecido estáticas ante el avance de la modernidad, más bien las personas y los grupos sociales han adecuado sus situaciones actuales y las circunstancias que se les ha ido presentando. La práctica de la religión católica entre los tojolabales también jugó un papel importante para la definición de la identidad étnica, junto al preponderante papel que le dieron a la lengua como elemento principal, al vestuario, la economía, el territorio (como espacio) y la tierra. La institución que permitía continuar con esos elementos era la Iglesia católica, sin recordar que la iglesia católica se presentaba también como una institución cambiante en el tiempo, y que no se trata de una institución para nada homogénea.

La relación entre lo local, lo nacional y lo global, es una premisa metodológica básica que debe tomarse en cuenta para cualquier análisis que intente dar cuenta de las diversas expresiones sociales en Chiapas. El funcionalismo antropológico que intentó presentar a las localidades indígenas como comunidades corporadas cerradas fue

cuestionado y puesto en evidencia por la antropología crítica en México, especialmente a partir de la década de los noventa del siglo pasado. Es hoy imprescindible tomar en cuenta las nuevas propuestas que este tipo de antropología, con su interés en la historia, hicieron a la contextualización de las culturas indígenas en el marco de la política y la economía nacional y global (Roseberry, 1991; Hernández Castillo, 2001).

A finales de la década de los 1980, las localidades habitadas por indígenas que las investigaciones antropológicas describieron desde los años 50 como comunidades corporadas (poblaciones que en realidad nunca estuvieron aisladas y al margen de las dinámicas más amplias regionales y nacionales como las pintaban estos estudios) dejaron de ser el lugar de residencia o identificación de muchos indígenas (Hernández *et al.*, 2002); así ocurrió en el municipio margaritense en donde los tojolabales, a partir de los 90, cuando el precio del café se desplomó en el mercado mexicano y regional, migraron hacia regiones que con anterioridad no se atrevían; primero a Cancún, en el estado de Quintana Roo, y Ciudad del Carmen, en el estado de Campeche, también a estados y lugares más lejanos como la ciudad de México, el estado de Jalisco, y en fechas recientes a Tijuana, en Baja California Sur, Carolina del sur, Texas y Nuevo México, en Estados Unidos de Norteamérica.

Ha sido un hecho común que la identificación de personas en el municipio de Las Margaritas sea a través del nombre de la localidad, por ejemplo los de Saltillo se autodenominan saltilleros, los de San Antonio, sanantonieros, así con los demás. Aunque sigue siendo importante el sentido de pertenencia a un lugar y la identificación respecto al mismo, existen muchas dimensiones que intervienen en los procesos de identificación; por ejemplo, se es tojolabal a la vez que presbiteriano, adventista; o se es perredista (para hacer alusión a la pertenencia al Partido de la Revolución Democrática, PRD) o priísta (por su pertenencia al Partido de la Revolucionario Institucional, PRI), etc.; así, dependiendo del lugar se puede tener un tipo de identificación. Aquí pareciera ser que la identidad fuera usada como una estrategia tal cual lo plantea Cardoso de Oliveira (1992), que dependiendo del lugar las personas o persona o grupos se identifican de acuerdo con sus intereses, quizá este tipo de identificación en ocasiones sí suela usarse, aunque no con frecuencia ni todos los tojolabales lo hacen.

Desde que se fundaron los ejidos a mediados de la década de los treinta, la tierra para los tojolabales fue un bien importante en cuya base se construyó el sentido de pertenencia en la territorialidad y la identificación. Lo que pude observar durante mi ejercicio etnográfico en Las Margaritas es que la tierra seguía siendo un bien común que

generaba problemas entre los tojolabales porque los ejidos crecieron poblacionalmente y ya no había tierras que repartir dentro del mismo ejido. Algunos ejidatarios que alguna vez tuvieron una buena parcela y les permitía sobrevivir de ella, hasta mi estancia muchos de ellos la habían vendido y sólo les quedaba un pequeño terreno que apenas les alcanzaba para producir lo más elemental de su alimentación.

Las páginas que leerán a lo largo de esta tesis describen diferentes sucesos, como la forma en que vivieron los tojolabales en la finca, los motivos que originaron que los tojolabales buscaran salir de la misma, la transformación de la Iglesia católica al igual que la protestante, entre otros procesos, en diferentes periodos, especialmente del reparto agrario que dio inicio en los años treinta del siglo pasado. También se muestran los cambios en las prácticas religiosas de los tojolabales a partir del análisis de los liderazgos religiosos (catequistas, pastores y ancianos) del municipio de Las Margaritas a partir de que comienza el reparto agrario a mediados de los años treinta del siglo pasado.

La religión católica fue la que por mucho tiempo los tojolabales eligieron en ocasiones de manera voluntaria, otras involuntariamente, como un elemento cohesionador de la llamada comunidad.

La relación histórica de los indígenas tojolabales con las fincas, sus constantes migraciones y sus asentamientos dispersos, la presencia muy temprana de Iglesias no católicas (desde 1914) cuestionan la utilidad de análisis de las dinámicas socioculturales de las localidades en la región basadas en la existencia de una comunidad corporada cerrada, que no tiene en cuenta estos otros procesos de movimiento y creación de diversidad cultural. De hecho cuestiona la existencia misma de la realidad de dichas comunidades y nos obliga a considerar la dimensión construida del concepto¹⁸, como las

¹⁸ Una pregunta relevante es por qué, a pesar de las críticas expresadas contra la idea de comunidad como un concepto que se refiere siempre a algo ahistórico, homogéneo e integrado, basado en la autoidentificación y la adhesión de sus miembros a un conjunto común de valores y creencias; se sigue manteniendo y usando como base para la intervención social, tanto del Estado como de las acciones de las iglesias. Raymond Williams (1986) trató de dar respuesta a esta interrogante. Williams recurre al análisis de la comunidad como una construcción social e histórica. Aunque la interpretación de Williams hay que situarla en su contexto, es decir, en el desarrollo de Gran Bretaña en Europa, puede ser para nosotros interesante considerarlo aquí; tanto por su elegante argumento, como por el carácter hegemónico de las ideas anglosajonas en los conceptos de las ciencias sociales y la antropología sociocultural en el siglo XX. Para el autor, la acepción de comunidad, tanto en el siglo XIX como del XX, comparte dos presupuestos: a) la comunidad se concibe como algo basado en las relaciones de solidaridad, parentesco, vecindad, el contacto próximo; y b) además, la comunidad se presenta como un campo alternativo de relaciones sociales, en oposición a la complejidad de las sociedades urbanas industriales (la misma contraposición había utilizado Robert Redfield), al poder despersonalizado del Estado y a la estratificación de la sociedad capitalista. (Williams, R., 1976). Es importante resaltar que, según Williams, estas características “positivas” de la comunidad se consideraban universales e independientes de la formación social o del momento histórico a los que se hiciera referencia.

consecuencias de mantenerlo como el principal elemento caracterizador de tales comunidades.

Un parteaguas en la historia de la antropología chiapaneca fue el Congreso Indígena celebrado en 1974 con motivo de celebrarse los 500 años de nacimiento de Fray Bartolomé de Las Casas, así lo recuerdan los catequistas que se formaron en ese momento, pues fue a partir de él que se replanteó la práctica del catolicismo en las poblaciones indígenas y una re-organización de sus poblaciones. En el área tojolabal, el Congreso tuvo naturalmente influencia entre los feligreses católicos, también fue el periodo en que dio inicio la formación de organizaciones no gubernamentales, en donde los catequistas jugaron un papel preponderante. No obstante en la tesis no analizo ese fenómeno sino las consecuencias que tuvo en el área de investigación.

Así quienes realizaron investigaciones antropológicas en Chiapas en la década de los setenta se encontraron con un activo movimiento social-indígena y campesino que obligó a replantear las metodologías y su relación con el “objeto de estudio”; los indígenas chiapanecos cuestionaron las premisas teóricas que se habían utilizado para sus análisis. Lo paradójico de estas investigaciones etnográficas realizadas tanto por investigadores mexicanos como por extranjeros fue que el concepto comunidad lo usaron para explicar las dinámicas sociales de los indígenas chiapanecos, y los líderes indígenas y no indígenas defendieron la comunidad como una forma de organización propia de las poblaciones indígenas. Veinte años después, en 1994, y con el estallido del movimiento indígena neozapatista, algunas de las investigaciones realizadas en diversas áreas de Chiapas defendieron la comunidad como la única estructura que preserva la organización de los pueblos indígenas. Lo complicado de esta defensa es que este tipo de propuesta teórica-metodológica difícilmente explicó las dinámicas socioculturales de aquellas sociedades indígenas de hace cincuenta años, menos lo pueden hacer en el mundo actual caracterizado por los constantes flujos materiales, de personas, de información, de imaginarios que se mueven en diversas direcciones.

Esta tesis se organiza en los siguientes capítulos. En el primero analizo el proceso del reparto agrario que dio como resultado la formación de los ejidos. El reparto agrario que se llevó a cabo durante la década de los treinta del siglo pasado afectó a algunos propietarios de las fincas en el municipio de Las Margaritas. Algunos de ellos “lograron proteger sus intereses personales ya fuese por medio de las argucias tales como declarar sus propiedades bajo el rubro de ganaderas, cuando en realidad se dedicaban sólo al cultivo del maíz, caña o café; sobornos o violencias; encarcelando e incluso mandando

asesinar a los líderes locales” (Ruz, 1990: 76). De cada finca surgieron uno, dos y hasta tres ejidos indígenas que los lugareños reconocieron más tarde como “colonias”, espacios donde habitaban. Las poblaciones se levantaron en terrenos cercanos a la hacienda y fueron bautizadas con nombres “nacionales”, por ejemplo Plan de Ayala, entre otros, para empezar lo que parecía prometedora nueva vida dentro de la recién inaugurada época de justicia social (Ruz, 1990: 37), así como la acción benefactora del Estado, reconociendo su papel como proveedor, legitimándole. El Estado aparecía como benefactor impulsando la justicia social al conceder a los tojolabales las tierras a las que históricamente no habían tenido acceso. Algunas localidades del municipio de Las Margaritas, como Plan de Ayala, antes finca Jotaná, se quedaron con los edificios de las antiguas fincas y los englobaron en su traza; otras como Veracruz, Tabasco o Zaragoza se relocizaron en lomeríos y llanos cercanos y algunas más debieron situarse en terrenos alejados de la llamada “casa grande”. La casa grande era el edificio donde habitaban los patrones de la finca, a este espacio los tojolabales no tenían acceso, las mujeres tojolabales sí porque casi siempre formaban parte de la servidumbre. Estos cambios materiales-territoriales y sociales afectaron a los tojolabales en la construcción de la región que ahora se le denomina tojolabal. Tras el proceso de reparto agrario y con la afectación de propiedades de los finqueros, la tierra se convirtió en propiedad de los tojolabales, mediante la concesión del Estado mexicano.

En el segundo capítulo analizo las transformaciones internas de la diócesis de San Cristóbal de 1960 a 2000, es decir, el periodo que transcurre entre la instauración del proyecto de la teología de la liberación con opción preferencial por los pobres, hasta la puesta en marcha del proyecto catequístico tojolabal como una forma y medio para la consolidación del proyecto de la teología de la liberación con opción preferencial por los pobres. Una de las características del proyecto de la teología de la liberación en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas fue la de apoyar a las poblaciones indias: partir del reconocimiento de sus tradiciones y costumbres, en este caso tojolabales, presuponiendo la organización comunal como base de las mismas, así como en la “liberación” de feligreses de la opresión en que se encontraban. Este proyecto se mantuvo vigente desde finales de los sesenta hasta que el obispo Samuel Ruiz García, su impulsor, se jubiló en el año 2000. Después de esa fecha algunos agentes de pastoral señalan que el proyecto sigue, pero ha tomado otros rumbos; este periodo no lo analizo en la tesis, de lo que sí me hago cargo en el capítulo II es de analizar justamente desde que el proyecto se implanta entre la grey católica hasta que el obispo sale de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

En el tercer capítulo me centro en analizar por qué y cómo la diócesis de San Cristóbal retomó el discurso comunitarista que se había desarrollado para caracterizar los municipios de la región desde la tercera década del siglo XX. Para lo cual analizo el desarrollo de dos proyectos académicos en Chiapas conocidos como proyectos Harvard y Chicago. Estas investigaciones en el marco de dos grandes proyectos influyeron teóricamente en las investigaciones locales, particularmente en las que se hicieron entre los tojolabales. Para completar mi análisis acerca del uso del concepto de comunidad aplicado a las poblaciones indígenas chiapanecas y su relación con el catolicismo realizo un acercamiento a la forma en que se practicó el catolicismo en las fincas. El catolicismo que practicaron los tojolabales en la finca fue el que el dueño de la misma impuso a sus trabajadores; este catolicismo de ninguna manera se encontraba unido al proceso social de los trabajadores, tampoco se relacionaba con la defensa de la tradición, de la identidad étnica, menos aún con el sentido de comunidad; más bien legitimaba las acciones que los finqueros ejecutaban sobre sus trabajadores. El proyecto catequístico tuvo dos fases, el primero estuvo relacionado con el proceso de “aculturación” de la población indígena y el segundo que empieza a principios de los setenta cuando la diócesis de San Cristóbal sufre un proceso de reactualización de sus políticas de acercamiento a sus feligreses, que sirvió de apoyo al proceso de concientización de sus feligreses, en el que los catequistas fueron el elemento principal para la puesta en marcha de tal proyecto, que al mismo tiempo sirvieron de plataforma para la acción política de la Iglesia católica chiapaneca en su capítulo diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

En el cuarto y último capítulo, con el fin de dar cuenta de la presencia de los no católicos en el municipio de Las Margaritas, y entre los tojolabales, recorro de manera histórica la llegada de los protestantes hasta el momento en que termino el ejercicio etnográfico. Al enfocarme en el incremento de la diversidad religiosa en este periodo, quiero participar en el debate sobre las dinámicas sociales que generan las diversas Iglesias a nivel regional, debates que tienen importantes consecuencias en la producción política regional. Mi trabajo con la población tojolabal apoya los argumentos de quienes señalan que la comunidad no existe como unidad cerrada autocontenida, tal y como lo señalan las etnografías que bajo el enfoque teórico metodológico del funcionalismo redujeron la vida de las poblaciones indígenas al ámbito local, dejando de lado sus relaciones más amplias con el mundo exterior y su capacidad para contribuir a las transformaciones sociopolíticas en los ámbitos regional y nacional. Los discursos de los líderes religiosos y políticos tampoco trascendieron esta tendencia de reducir lo local a

lo comunitario, sino por el contrario buscaron reinventar de nuevo las comunidades indígenas, vinculando su participación con la pertenencia a las distintas Iglesias.

CAPÍTULO I

La construcción de la historia de los tojolabales margaritenses¹⁹

Este capítulo tiene como objetivo analizar el proceso histórico que los tojolabales del municipio de Las Margaritas han experimentado a lo largo de su historia, relacionándolo con otros acontecimientos que se dieron a nivel regional, estatal y nacional.

Los diversos procesos históricos por los que ha atravesado el municipio de Las Margaritas son analizados para dar cuenta del tipo de sociedad con la que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas echó andar su proyecto teológico de opción preferencial por los pobres-indígenas, así como su adopción de la asamblea ejidal como el medio para afianzar el sentimiento, el sentido y la práctica de la comunidad, en la que cabalgó por varias décadas a partir de principios de los años setenta del siglo pasado hasta el año 2000.

Este capítulo sienta los precedentes históricos para entender los siguientes temas de este escrito. Sin él la argumentación central de explicar la diversidad social de los tojolabales margaritenses desde la religión no podría entenderse.

El capítulo está compuesto de los siguientes apartados: en el primero, con el fin de ubicar al municipio de Las Margaritas en un contexto más amplio, analizo de manera sucinta la historia del estado de Chiapas; en el segundo, para entender el espacio en donde habitan los tojolabales señalo algunas características del municipio de Las Margaritas; en el siguiente realizo un esbozo histórico de los tojolabales con el fin de ubicarlos en el tiempo; en el cuarto, apoyándome en el trabajo de archivo, en la historia oral y escrita de la región, examino el periodo de la finca destacando la formación de la misma, la forma de vida de los tojolabales y su salida; termino este apartado mostrando la manera en que agentes de pastoral apoyaron a los peones de las fincas con el análisis de la vida finquera; en el quinto describo y analizo la formación del ejido matizando cómo la diócesis de San Cristóbal en su discurso comunitarista hizo alusión a una estructura homogénea de la localidad y como lo retransmitió hacia sus feligreses. En el último apartado de manera sintética analizo la forma en que los tojolabales practicaron el catolicismo en las fincas hasta los años setenta del siglo pasado, periodo en que varias fincas a través de un proceso

¹⁹ En este capítulo no analizo un periodo en específico sino que realizo un recorrido de varias épocas valiéndome de la historia oral y escrita.

político-social se convirtieron en ejidos y los finqueros pierden de manera parcial el control de la vida de los indígenas locales que vivían en las fincas.

1.1 Bosquejo histórico de Chiapas

El estado de Chiapas se encuentra ubicado al sur de México en la frontera con Guatemala. De acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda 2010, tiene una población total de 4, 796,580 de los cuales 1, 141,499 personas de 5 años y más hablan alguna lengua indígena, que corresponde al 27.2% del total de la población de este grupo de edad (Inegi, 2010). Tiene una extensión territorial de 73,289 km². Colinda al norte con el estado de Tabasco; al este con la República de Guatemala; al sur con la República de Guatemala y el Océano Pacífico; al oeste con el Océano Pacífico, Oaxaca y Veracruz.

Plano1: Ubicación del estado de Chiapas



Fuente: <http://www.inegi.org.mx/>

Al momento de la independencia de las colonias españolas en América, la provincia de Chiapas formaba parte de la Capitanía General de Guatemala; el 16 de enero de 1822 la Regencia del Imperio Mexicano expidió un decreto por el cual se declaraba unida la provincia chiapaneca a México. Tras un largo proceso, el 14 de septiembre de 1824 Chiapas proclamó su anexión definitiva a la República mexicana.²⁰

²⁰ Para una información amplia sobre el proceso de anexión de Chiapas a México ver *Encrucijada y destino* (1997), de Sergio Nicolás Gutiérrez Cruz. La información de la historia de Chiapas fue tomada del libro de

Durante la colonia el estado de Chiapas fue dividido en seis grandes territorios que se organizaron de acuerdo con el manejo de una misma lengua o bien alrededor de la integración al mismo sistema de producción e intercambio de bienes o con base en la sumisión al mismo régimen político y militar. Dichos territorios fueron: Chiapa, Lacandón, Zoque, Zendal (en este territorio se habló la lengua tzeltal), Quelen (hablantes de tzotzil), y los Llanos (en donde coexistían hablantes de tzeltal, tzotziles, mochó, coxo, cabil y probablemente el tojolabal, entre otros). De las seis provincias, en cuatro sus habitantes hablaban idiomas mayenses, en una la lengua chiapaneca y en la otra la lengua zoque (De Vos, 1997).

La llamada “reducción a poblado” en el sentido de congregación forzada de los indígenas acostumbrados a una vida con mayor libertad, no sólo expresaba esa obligada concentración habitacional sino que, además, significaba la disminución de la autonomía con la cual los indios habían administrado su producción agrícola, el intercambio de bienes, la distribución del trabajo, las relaciones humanas, las fiestas religiosas, entre otros. La introducción de un santo patrono para cada uno de los pueblos que se iban formando resultó ser la medida más exitosa del gobierno colonial, el “santo como fundador y padre del pueblo, es todavía el principal factor de unidad entre las comunidades chiapanecas, resultó ser la medida más exitosa” (De Vos, 1997: 65). La introducción de un santo patrono para el pueblo al que hace referencia Jan de Vos es posible que ni siquiera en la época colonial ni después haya servido de unidad para los pueblos indígenas. La obligada congregación provocó el abandono de grandes zonas que habían sido ocupadas y cultivadas por los pueblos originarios.

Los 120 pueblos coloniales que a finales del siglo XVI formaron las provincias de Chiapa y Soconusco se encontraban relativamente compactos. Alrededor de ellos se localizaban las poblaciones indígenas, más allá de estos límites inmensas zonas despobladas que debido a la fertilidad de sus suelos y la cercanía de los conventos fueron codiciadas por los dominicos. Se inició así una serie de acaparamiento por parte de eclesiásticos y funcionarios civiles que fue en aumento a lo largo de toda la época colonial y que se incrementó en el siglo XIX (De Vos, 1997: 66).

Después de que los indígenas chiapanecos fueron despojados de la mayor parte de sus tierras apareció en el horizonte laboral un polo centralizador que acaparó los productos y servicios de la población: la señorial Ciudad Real de Chiapas, hoy llamada

Jan de Vos, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas* (1997), y de Sergio Nicolás Gutiérrez Cruz, *Encrucijada y destino de la provincia de Chiapas* (1997).

San Cristóbal de Las Casas. Sede episcopal desde 1538 y capital provincial desde 1571, la villa fue fundada en 1528 por Diego de Mazariegos y poblada por españoles llegados de la ciudad de México y Guatemala. Esta ciudad fue desde sus comienzos el centro rector económico, político y social que concentró a no indígenas quienes se convirtieron en los acaparadores de la mano de obra indígena, y de los productos agrícolas que se producían en los municipios vecinos como Zinacantán, San Juan Chamula, entre otros. En la actualidad sigue siendo la ciudad que centraliza los centros comerciales y los productos de los municipios circunvecinos como San Juan Chamula, Tenejapa, Amatenango del Valle, Chanal, Cancuc, Oxchuc y más recientemente Ocosingo y otros municipios circunvecinos.

Así entonces, implantado el catolicismo y el esfuerzo por mantener la pureza de los ritos católicos y el estrecho control que ejercieron los no nativos sobre los indígenas, la tradición nativa desapareció del escenario público y pasó a ámbitos privados como la familia o lugares poco visibles como lo demuestra García de León en su libro publicado en dos tomos de título *Resistencia y Utopía* (1985). Para Jan de Vos (1997) existen tres formas de resistencia india: la abierta, la velada y la negociada. Los lugares en donde se dio la resistencia fueron el hogar y la milpa, al mismo tiempo eran el refugio de la lengua y religiosidad. La religiosidad popular se practicaba de manera clandestina bajo la dirección de curanderos y sabios de las poblaciones, que actuaron como depositarios privilegiados de las creencias y prácticas antiguas.

El paraje alejado de la cabecera municipal se convirtió en el universo en donde los indios lograron, a pesar de la continua vigilancia eclesiástica, preservar muchas de las costumbres antiguas (De Vos, 1997: 65), el hacerlo de manera clandestina no significa en ningún modo pureza de los rituales que lograron seguir vigentes.²¹ Tampoco las “prácticas rituales y/o culturales... significan una pervivencia cultural, ya que si así fuera la existencia de prácticas culturales ritualizadas en los espacios sociales definidos como modernos supondría la existencia de supervivencias del pasado, obviando el carácter dinámico de la cultura” (Lisbona, 1995: 117).

²¹ Los conceptos de resistencia y aculturación han sido ampliamente discutidos; García Canclini señala que a las poblaciones indígenas “no [hay que] sustanciarlos en agentes determinados: no existen sectores que se dediquen de tiempo completo a la hegemonía, otros entregados al consumismo y otros tan conscientes que viven solo para la resistencia y el desarrollo autónomo de una existencia popular alternativa. Tampoco hay que limitarse a atribuir a instituciones el ejercicio exclusivo de estas funciones” (García Canclini, 1990: 82). Para lo cual propone el concepto de hibridación que “abarca diversas mezclas interculturales, no sólo las raciales a las que suele limitarse el “mestizaje”, y [además] permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales” (ibíd.: 15).

Veinte años después de la llegada de los españoles, los agentes de cambio fueron principalmente los dominicos, quienes realizaron el programa de reestructuración y de reducción de los pueblos indios. De Vos no señala la fecha en que se crearon las zonas pastorales, sí apunta que las poblaciones indígenas chiapanecas se redujeron en seis grandes zonas pastorales: Chiapa, los Zoques, los Quelenes, los Zendales, los Llanos y el Soconusco. Mismos que pronto comenzaron a recibir la visita de los misioneros que de dos en dos recorrían sierras y valles con el objetivo de congregar a los habitantes de los parajes dispersos en pueblos trazados según el código urbanístico que provenía de Europa. La forma de asentamiento era condición, según los misioneros, necesaria para transformar a la población nativa en una comunidad cristiana; en esta estrategia pastoral el elemento principal fue la introducción de un santo católico como protector de la nueva congregación y como patrón del pueblo. Todos los pueblos indios y no indios que hoy habitan el territorio chiapaneco deben su asiento y estructura original a las reducciones de aquellos años (De Vos, 1997: 108).

Poco a poco las cofradías, las fiestas católicas, las procesiones, las misas y los sacramentos católicos fueron dominando y alternando la vida de los nativos. Esta alternancia supuso un desplazamiento de las religiones indígenas prehispánicas (Aguirre Beltrán, 1982). Más tarde otros estudiosos argumentaron que tales desplazamientos religiosos no se habían consumado sino que los indígenas se habían dedicado a resistir bajo la insignia católica, por ejemplo, que detrás de los santos se encontraban las deidades indígenas a quienes veneraban (García de León, 1985).

La religión católica fue implantada, y así como se impuso la religión, también se implantaron los tipos de producción, así en el campo chiapaneco nacieron, al lado de los pueblos de indios, las fincas conformadas con tierras y servidumbre. En 1611 en Chiapas se contaba con 29 estancias y cuatro ingenios de azúcar; en el Soconusco igual número de estancias, seis heredades de cacao, cuatro obrajes de tintas de añil y un trapiche de caña, mismos que para 1778 se habían duplicado, y al final de la época colonial llegaban a 200 (De Vos, 1997).

En 1821 Chiapa y Soconusco se independizaron de España, con lo que los indios cambiaron de dueño pero no de condición. Durante los siguientes 100 años posteriores, los gobiernos liberales y conservadores que se alternaron despojaron de la mejor parte de las tierras a los indios, utilizando una legislación acorde con sus intereses. Jan de Vos encuentra tres experiencias fundamentales entre los indígenas: la pérdida de sus tierras, la proletarianización de su fuerza de trabajo y el repliegue sociocultural sobre ellos mismos.

El 19 de enero de 1844 se modificó la legislación chiapaneca en donde se simplificó al máximo las formalidades de compra y de presentación para la obtención de tierras. Las tierras comunales indias fueron las primeras en ser afectadas porque muchas de ellas colindaban con alguna hacienda. En 1847 el Congreso estatal aprobó una ley que obligaba a los campesinos a concentrarse en los poblados. Las tierras abandonadas fueron entonces presa fácil de la oligarquía terrateniente del valle del Grijalva, del Soconusco oriental, de los Llanos de Comitán de Domínguez (en cuyo territorio se hallaba Las Margaritas) y de Los Altos de Chiapas.

En las investigaciones que se han realizado en torno a la historia de Chiapas (De Vos, 1997; Gutiérrez Cruz, 1997) los tojolabales no aparecen, solamente se hace referencia a la importante ciudad colonial de Comitán de Domínguez, municipio al que perteneció Las Margaritas, seguramente por ello a los tojolabales se les dejó fuera de la historia chiapaneca y es hasta fechas muy recientes en que se les comienza a conocer gracias al trabajo de investigadores como Mario Ruz (1990).

En una entrevista que realicé a uno de los padres que aún sigue trabajando en la región tojolabal señaló que:

Lo [primero] que hay que saber [es que en] la región que a mi me toca vivir, ya te digo 69, 70,..., yo creo, que ni el gobierno, ni la Iglesia, en ese momento, tiene noción de que existe un grupo llamado tojolabal... [Incluso] en las obras de Rosario Castellanos, Balun Canan... allí, ella confunde a los tojolabales con grupos tzeltales, pues igualito era la santa madre Iglesia, y yo creo [que] el gobierno, no tenían noción de tojolabales.²²

Con fecha uno de mayo de 2011, por diversas disposiciones de la Ley Orgánica de la Administración Pública del Estado de Chiapas, se modificó la conformación de las regiones políticas chiapanecas.

²² Entrevista RCA, 9 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

Plano 2: Regiones de Chiapas



Fuente: <http://elchiapanecodigital.blogspot.mx/2011/01/mapa-de-las-nuevas-regiones-economicas.html>

Cabe aclarar que antes se encontraba dividido en nueve regiones: Altos, Selva, Sierra, Norte, Fronteriza, Centro, Istmo-costa, Frailesca, y Soconusco. No existe diferencia alguna entre las dos clasificaciones, sólo que se especificó mejor la regionalización tomando en cuenta los grupos indígenas que se encuentran en cada una de las regiones, tal como se indica en el plano, mientras que en el anterior solo se indicaban de acuerdo con la situación política.

La intención de dar un bosquejo de la historia de Chiapas es con el fin de situar históricamente a nivel estatal la de los tojolabales, aunque como se podrá percibir el lector los historiadores hacen poca mención de aquéllos en la historia chiapaneca, es por esa razón que tampoco aparecen explicitados a lo largo del apartado. Sin embargo, me parece importante conocer la historia de Chiapas para saber que los tojolabales ni siquiera son mencionados en dicha historia, menos importantes fueron incluso en la política económica-social estatal y federal.

1.2 El municipio de Las Margaritas

El municipio de las Margaritas se crea con fundamento en el artículo 115 de la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos y en la célula del territorio, organización política y administrativa de las entidades federativas. El municipio es libre para administrar su hacienda pública, para gobernarse, elegir sus autoridades, así como para dictar su normatividad, cuenta con personalidad jurídica y patrimonio propio, observando respeto y congruencia con las esferas jurídicas tanto federal como estatal.

Las Margaritas surgió como una “milpería o reducción” tojolabal en el siglo XVIII y mantuvo su predominio indígena hasta fines del XIX (Ruz, 1992: 19); en documentos que obran en el Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, en 1870 aparece como ranchería, y sigue apareciendo como tal hasta 1879²³; sin embargo, la monografía (2003) realizada por el gobierno del estado de Chiapas señala que mediante decreto de 9 de diciembre de 1871, promulgado por el gobernador José Pantaleón Domínguez, se erigió en pueblo y cabecera municipal. Hasta 1972, la cabecera municipal de Las Margaritas aparece como lugar perteneciente a Comitán de Domínguez.

Se sitúa en la región Fronteriza del estado de Chiapas/México,²⁴ en la parte suroeste del estado denominada Montañas de Oriente, entre los límites del Altiplano Central y de las Montañas del Norte, predomina el relieve montañoso y su altitud es de 1520 MSNM. Sus colindancias son: al norte con los municipios de Ocosingo y Altamirano, al sur con los de la Independencia, Maravilla Tenejapa y con la República de Guatemala, al este con Ocosingo y al oeste con Chanal y Comitán de Domínguez. Tiene una extensión de 5,307.8 Km² que representa el 41.49% del total de la superficie territorial de la región fronteriza (Álvarez, 1990, Vol. I).

En la formación de la cabecera municipal de Las Margaritas algunos tojolabales recuerdan:

Cuando [algunas personas] vienen de la comunidad, pues aquí vienen, salen, pero más bien [con] miedo, vienen de por sí aquí, aquí lo vienen a llevar sus cositas, pero no igual a como estos tiempos, yo lo conocí

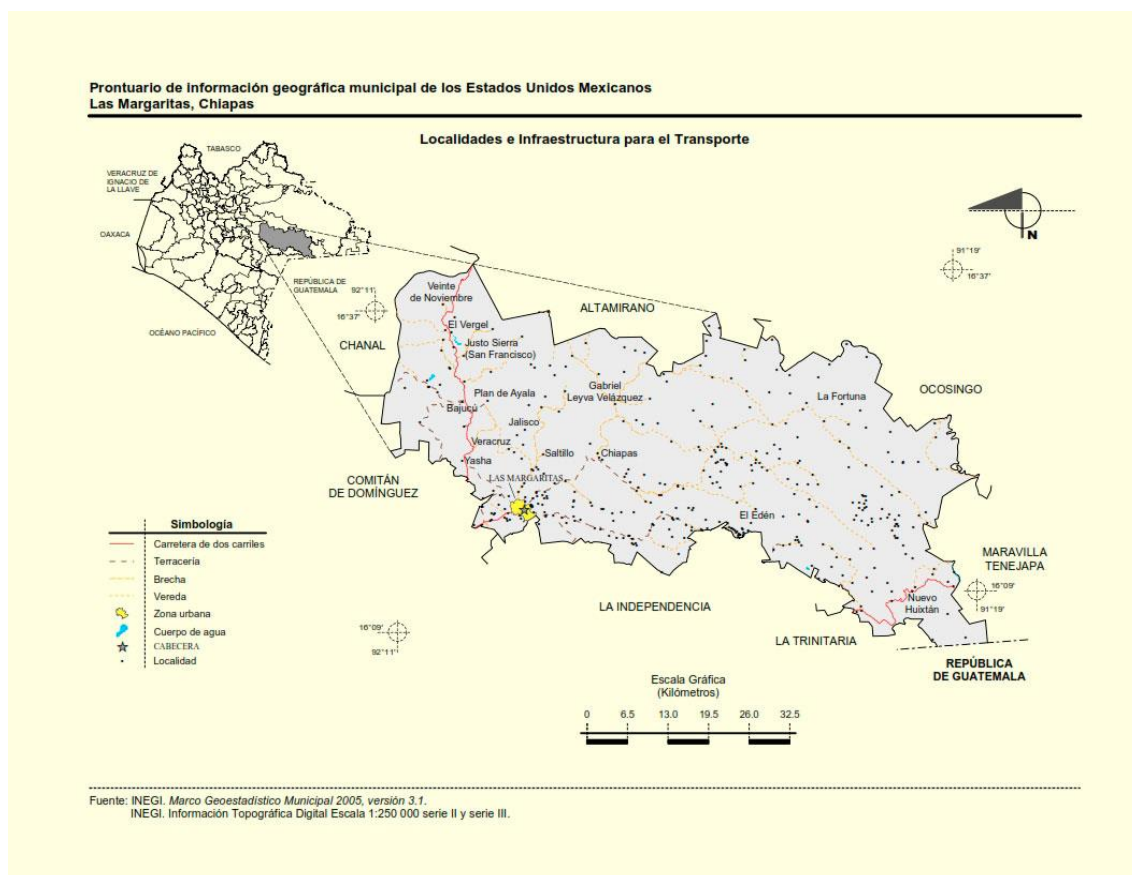
²³ II.C.12.9, 1870, Las Margaritas, y IV.D.I, 11 de junio de 1879, Las Margaritas, Archivo Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

²⁴ Los Estados Unidos Mexicanos es un país que está dividido por entidades federativas. Cuando me refiera al estado o entidad es para referirme a su territorio. La región Fronteriza comprende los municipios de: Las Margaritas, La Independencia, La Trinitaria, Comitán de Domínguez, Tzimol, Chicomuselo, Frontera Comalapa y Socoltenango.

cuando los hombres, no igual a como éste, aquí puro montecito, mi difunto mi papá dice, ‘que puro casita de caña de maíz’²⁵.

El municipio de Las Margaritas cuenta con 111,484 habitantes (Inegi, 2010). Para dar atención a las diferentes localidades, el Ayuntamiento que gobernó durante el periodo 2002-2004 lo dividió en ocho microrregiones: Cabecera Municipal, Valle Periferia, Zona Tojolabal, Zona Fronteriza, Selva I, Selva II, Plan de Ayala, Cañada Lucha Campesina.

Plano 3: Ubicación del municipio de Las Margaritas



Fuente: <http://www.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/07/07052.pdf>

²⁵ Entrevista AL, 1 de mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

Cuadro 1. Municipios en donde alguna población habla tojolabal

Nombre	Población total	Habla lengua indígena	No habla lengua indígena	Tojolabal	Tzeltal	Tzotzil	Zoque
Altamirano	23,306	15,458	7,789	6,752	8,483	169	0
Comitán de Domínguez	125,033	5,420	119,258	2,545	1,872	370	8
La Independencia	36,653	1,692	34,900	202	115	121	0
Las Margaritas	94,165	47,219	46,653	40,631	1,276	2,717	2
Ocosingo	156,519	125,728	30,491	134	114,171	1,529	990
La Trinitaria	65,190	58,623	76	194	226	220	2
Totales	500,866	254,140	239,167	50,458	126,143	5,126	1,002

Fuente: Censo General de Población y Vivienda, 2010. Elaboración propia.

Las Margaritas es uno de los 122 municipios que componen el estado de Chiapas. Tiene su propio gobierno municipal que consta de un presidente, síndico, que en ausencia del presidente queda como responsable y en caso que aquel dimitiese del cargo él lo asume automáticamente, y 14 regidores municipales (hasta julio de 2008), después de estos personajes de acuerdo con el organigrama que presento abajo, se encuentran funcionarios menores, como directores de departamentos²⁶. Al conjunto de estos funcionarios se le denomina Ayuntamiento Municipal, y es elegido por sufragio universal, votado cada tres años. La elección de los Ayuntamientos municipales se realizaba de manera autónoma a la elección de gobernador y senadores, sin embargo, en el año 2009 se hicieron modificaciones a diversos artículos: 36, 46, 55, 56, 85, 86, 97, entre otros, de la Ley Orgánica Municipal del Estado de Chiapas para que coincidieran

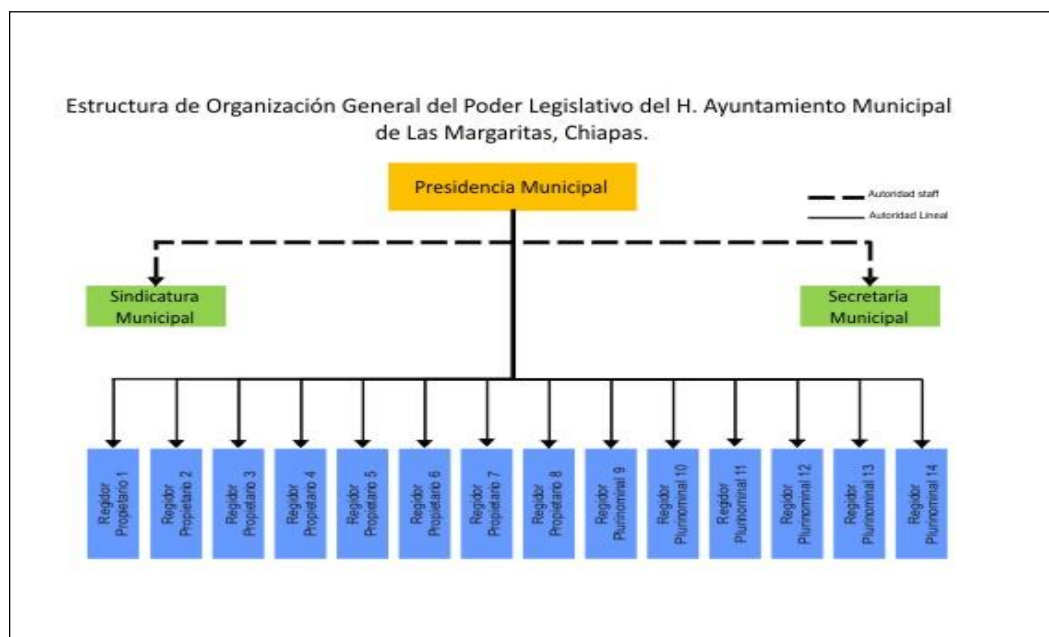
²⁶ El sistema de cargos en el municipio margaritense no existe. En las poblaciones tojolabales los comisariados ejidales y su comité son la autoridad. Como veremos en el capítulo II, a inicios de 1950 aparece la figura del catequista y cobra importancia en los años de 1970. Después de 1994 aparecen, en el escenario diocesano, otros cargos en la región tojolabal que llevan el nombre de diáconos y Coordinadores de la Palabra. Ambos fueron proyectos que la diócesis de San Cristóbal implementó para la población indígena, el que me interesa para esta tesis es el catequístico por su impacto en el municipio.

El sistema de cargos, jerarquía cívico-religioso o sistema de fiestas, son términos que la antropología institucionalizó para nombrar una compleja forma de organización de las poblaciones indígenas. Una de estas definiciones señala que “consiste en un número de oficios [religiosos y civiles], claramente demarcados como tales, que se turnan entre los miembros de la comunidad, quienes asumen un oficio por un cierto periodo de tiempo para luego retirarse a su vida normal por un periodo más largo” (Korsbaek, 1992: 12). Los oficios se encuentran ordenados jerárquicamente y quienes tienen estos cargos no perciben pago alguno durante el periodo que les toca ejercer, por el contrario estos cargos casi siempre implican un alto costo económico y consumo de tiempo. No conozco casos de dicha organización, por ello no pongo ejemplos, pero sí una amplia bibliografía (Nash, 1975; Vogt, 1976, por citar algunos) que privilegiaron a la región de Los Altos de Chiapas y estuvieron influenciados por la antropología funcionalista, la cual arguyó que el complejo organizativo servía para mantener en equilibrio la economía, lo que permitía tener una comunidad homogénea en términos económicos y mantener el *status quo* de los habitantes. John K. Chance y William B. Taylor (1987) sostienen que la modalidad organizativa se crea a finales del siglo XIX. No me extenderé más sobre este punto porque la figura de catequista no constituye algo similar.

las elecciones de diputados locales y Ayuntamientos municipales con la de Senadores y Presidente de la República (Ley Orgánica Municipal, 2009).

El Ayuntamiento en el año 2008 tenía la siguiente estructura, cabe aclarar que ésta no varía significativamente cada periodo porque se encuentra reglamentada a través de una ley municipal.

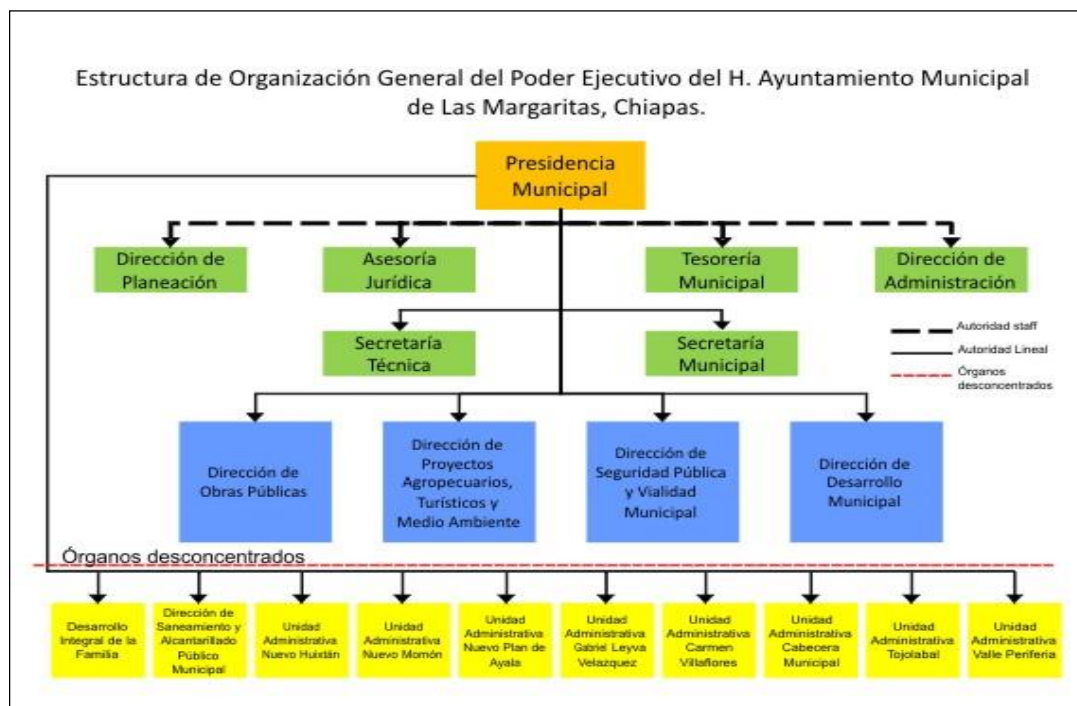
Cuadro 2: Estructura municipal, Las Margaritas, Chiapas



Fuente: <http://www.lasmargaritas.gob.mx/organigramas>, 20 de abril de 2008.

Asimismo, en el periodo 2002-2004 para el mismo fin se crearon Unidades Administrativas: Nuevo Huixtán, Nuevo Momón, Nuevo Plan de Ayala, Gabriel Leyva Velásquez, Carmen Villaflores, Tojolabal, Valle Periferia y Cabecera Municipal, representadas por un comité (presidente, secretario y tesorero, con un suplente cada uno) que periódicamente visita las localidades que se encuentran en su área de influencia; recogen las solicitudes de diversas demandas de las localidades (materiales para la construcción de carreteras y escuelas, hojas de láminas de zinc, desayunos escolares, proyectos productivos, etc.) y las entregan ante el presidente municipal, quien por su parte da respuesta de acuerdo con sus posibilidades y compromisos políticos contraídos durante su campaña política.

Cuadro 3: Estructura general del Honorable Ayuntamiento municipal 2008 de Las Margaritas



Fuente: <http://www.lasmargaritas.gob.mx/organigramas>, 20 de abril de 2008

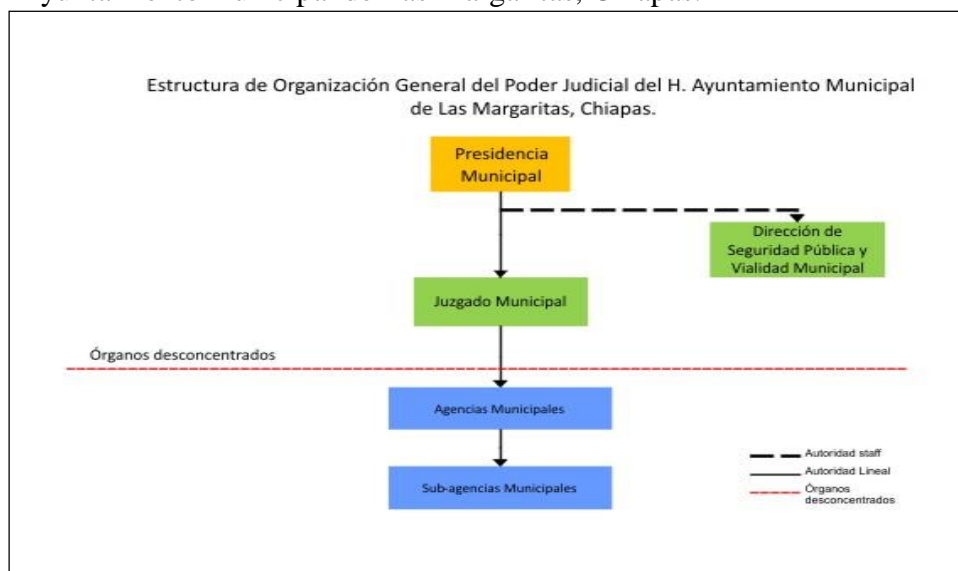
Las agencias municipales²⁷ entran dentro de la estructura del Ayuntamiento. Están encabezadas por un titular y sus elementos son designados por el presidente municipal. Aunque los agentes son parte de la estructura del Ayuntamiento, en la mayoría de las poblaciones tojolabales quedan supeditados a los acuerdos de la asamblea y poco o nada puede hacer para independizarse de ella.

En el 2008 varias personas que se encontraban ejerciendo un cargo público dentro del Ayuntamiento fueron designadas por convenios que se realizaron durante el periodo de campaña electoral del entonces presidente municipal, por ejemplo, el responsable del

²⁷ Con fundamento en los artículos 38, fracción XXXI y 57 de la ley orgánica municipal del estado de Chiapas se crean las agencias rurales municipales. El 01 de marzo de 1931 por la constitución política del estado quedaron formados cada uno de los municipios con sus correspondientes agencias (<http://vlex.com.mx/vid/27537665>). Las agencias y sub-agencias auxiliares rurales municipales son órganos desconcentrados que se encuentran a cargo de un agente o sub-agente, actúan en sus respectivas jurisdicciones como representantes del Ayuntamiento Municipal. Es facultad de éste a propuesta del presidente municipal nombrarlos, deben tener su residencia en el poblado que les corresponda. La agencias se instalan en aquellos poblados que tienen más de mil habitantes, en tanto que las sub-agencias en las de menos de mil. Los límites jurisdiccionales de cada una de ellas se determina por acuerdo del Ayuntamiento. Duran en el puesto un año; sus funciones son mantener y restablecer la tranquilidad y la seguridad, promover el mejoramiento y establecimiento de nuevos servicios públicos, coadyuvar con las autoridades judiciales cuando sean requeridos y con las municipales en los conflictos de índole administrativo.

departamento de la Coordinación de Asuntos Religiosos Municipales (CARM) comentó que él se encontraba en el cargo porque la Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales (OPET) logró establecer un convenio con la persona que en ese momento se encontraba ejerciendo el cargo de presidente municipal.

Cuadro 4: Estructura de organización general del poder judicial 2008 del Ayuntamiento municipal de Las Margaritas, Chiapas.



Fuente: <http://www.lasmargaritas.gob.mx/organigramas>, 20 de abril de 2008.

Ubicar al municipio de Las Margaritas en su contexto sociopolítico es importante para entender en dónde se ubican los tojolabales y el ambiente en que operaron y operan las diversas Iglesias existentes en el municipio, particularmente entre los tojolabales.

1.3 Breve historia de los tojolabales

Los tojol *winikotik* u hombres legítimos, como se designan a sí mismos los tojolabales, constituyen uno de los nueve grupos étnicos oficialmente reconocidos actualmente en Chiapas: tzeltal, tzotzil, chol, mame, zoque, maya lacandón, kanjobal y chuj. Es uno de los grupos que en el Censo General de Población y Vivienda presenta un número reducido de personas (ver cuadro 1), ocupan una extensa área de casi cinco mil quinientos km² que abarca tanto zonas boscosas como valles, cañadas y selvas de seis municipios del sureste mexicano (ver plano 3).

Los tojolabales habitaron en los Altos Cuchumatanes, en la zona arqueológica de *k'atepam*, vecinos y parientes lingüísticos con los chujes (Ruz, 1990). Desde el siglo XVIII aparecieron como tributarios y sujetos de evangelización por parte de misioneros

católicos²⁸. Algunos de los tojolabales que se encuentran asentados en el municipio de Las Margaritas son descendientes de los migrantes tojolabales sin tierras de Comitán de Domínguez de finales del siglo XVIII. Gudrum Lenkersdorf (1986) asienta que los tojolabales se encontraban en la región desde la época colonial con el nombre de chañabal(es)²⁹.

El origen y presencia de los tojolabales en la zona es ambiguo. Los lingüistas fueron quienes describieron algunas formas de vida, no con profundidad (Basauri, 1931; Montagú, 1969; Furbee, 1976). La descripción más amplia apareció en la etnografía realizada por Mario Ruz (1990). Después se ha escrito una tesis de licenciatura (Gómez Hernández, 1997, convertido en libro que salió en 2002 bajo el nombre de *El Ch'ak ab'al: Del Baldio a la actualidad*, y dos tesis de maestría (Gómez Hernández, 2007; Avalos Placencia, 2008) que poco o nada añaden a la información de origen de los tojolabales descrita por los primeros investigadores en la zona.

Actualmente, cuando uno pregunta a los tojolabales adultos mayores de sesenta años sobre su origen, no lo recuerdan con precisión, no por lo menos antes de la llegada del cristianismo católico a las fincas; recuerdan que siempre han vivido en la región y describen su forma de vida en las fincas y después de ella.

Acerca de la religión de los tojolabales durante la colonia no se tiene información y se sabe poco de la religión que practicaron en las fincas. Los relatos hacen referencia al catolicismo, una vez instaurado el ejido; los elementos míticos, como la luna, el sol, el rayo y los animales, se encuentran íntimamente relacionados con los fenómenos naturales y de alguna manera rigieron la vida de la comunidad tojolabal (1990: 55). Existió cierto culto instintivo hacia el sol y la luna, a los que se les atribuía personalidad inteligente. Los tojolabales sentían debilidad ante los elementos naturales, vejados en su espíritu, perseguidos por fuerzas desconocidas y diabólicas, por lo que tenían la necesidad de implorar protección. Las enfermedades, las tormentas, las epidemias creían que eran una manifestación de los poderes sobrenaturales que existen emanados de espíritus malignos;

²⁸ Mario Ruz (1992) señaló que la migración de comitecos indios o ladinos pobres hacia zonas en las que aparentemente las tierras sobraban se debió por la patente presión por la tierra que se vivió en el área de Comitán de Domínguez a finales del siglo XVIII. Así ocurrió en pueblos como Las Margaritas, Tzimol o Guakanajaté.

²⁹ También señala que los tojolabales son el único grupo étnico que transitó por tres nombres: el coxo, el chanabal y tojolabal, que traducido al castellano significa hombres verdaderos. Ruz (1990) señaló que el tojolabal o chañabal no es un sinónimo de coxo o cabil sino que se reporta como una lengua diferenciada hasta 1686 en el pueblo de Comitán de Domínguez. No haré una descripción de lo que otros autores han hecho, más bien dejarlo asentado y quienes tengan mayor interés en este rubro podrán consultarlo directamente.

para contrarrestar recurrían a lo sobrenatural, valiéndose de hechicerías o súplicas a Dios (Basauri, 1931: 37).

Desplazadas las creencias nativas por el catolicismo, los templos y los santos cobraron importancia. En los templos se celebraba y celebra la misa y ante los santos se depositaban y depositan las ofrendas, se quemaba y se quema el incienso, se colocaban y colocan los cirios encendidos; “el indio cuya inteligencia no lo capacita para tener una idea abstracta de Dios, cae ineludiblemente en la idolatría y es la imagen material, a la figura de madera, a la que atribuye los poderes sobrenaturales” (Basauri, 1931: 38). A los santos sólo hay que ofrecerle una vela, dar alguna limosna para que se obtenga lo solicitado, las personas deben cumplir con la promesa que le hacen a los santos, de no hacerlo ellos descargarán su ira en contra de la población o persona³⁰.

Después de los santos se encontraba y encuentra la adoración de la cruz; Basauri (1931) señala que entonces ésta estaba perdiendo su simbolismo cristiano, pues para los tojolabales representaba una entidad real por sí misma. En todos los caminos, principalmente en la salida de las poblaciones se encontraba una cruz, a ella también se le pedía y se pide favores y hacen oraciones. En el 2008 algunas localidades tojolabales como Lomantán tenían las cruces en la entrada de la localidad, mientras que en otras, como Santa Lucía Ojo de Agua, en donde el catolicismo no es la principal religión que se practica, la cruz no es el principal instrumento de identificación de la población.

En las prácticas religiosas se acostumbraba que las oraciones fueran dirigidas por una persona mayor a quien le daban el título de rezador, ya que “son [eran] verdaderos sacerdotes que offician en las pequeñas iglesias de las ranherías o en las casas de los indios; en estas generalmente con motivo de los funerales” (Basauri, 1931: 40). Los rezadores, que hacían las veces de sacerdotes católicos, tenían un radio de acción limitado y únicamente contaban con representación jerárquica durante las celebraciones religiosas y la obligación de pronunciar los rezos en voz alta, para que fuesen oídas por Dios, pero también porque las demás personas ignoraban las oraciones; y al escucharlas podían ir repitiendo; esto sigue ocurriendo hoy día en algunas localidades margaritenses en las que la mayoría de la población no sabe leer ni escribir, por citar algún ejemplo, en Santa Rita El Invernadero o San Antonio Los Altos, hasta el 2008 quien ocupaba el lugar del rezador era el catequista. Así cuando había que hacer una petición a los dioses o a la tierra, a la

³⁰ Existen varios relatos de hombres y mujeres sobre este tema; por ejemplo, se les pide a los santos que la milpa crezca y de buenos frutos, que les vaya bien en el trabajo, cuando salen de casa se encomiendan al santo de su devoción para que regresen con bien. Comentan que todo se hace en el nombre de Dios.

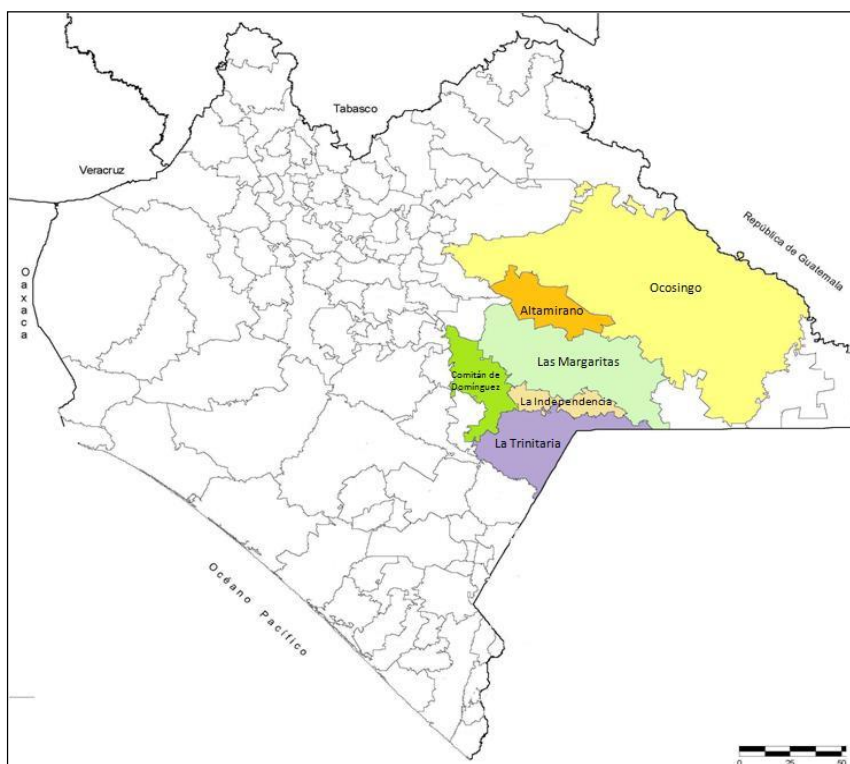
cueva o al cerro, es el catequista a quien se le solicitaba hiciera el rezo o en todo caso al Coordinador de la Palabra, que también es catequista. Así, por ejemplo, el viejo Pedro de la localidad de Lomantán, reconocido así dentro de su localidad y entre los católicos, quien en el 2008 tenía 60 años, era catequista, y ocupó también el puesto de Coordinador de la Palabra; se ha capacitado en ámbitos organizativos y el cultivo de la tierra, ha compartido su experiencia de recuperación de las “tradiciones tojolabales”; es quien eleva las oraciones en diversos ámbitos y “luchado por el reconocimiento de los tojolabales como grupo”, por todo ello se ha ganado el respeto de la gente, eso sí, la católica, porque para los que no son es una persona común y corriente, tiene experiencia por los años vividos. Un feligrés de la iglesia adventista comentó: “si no tuviera esa edad no tuviera nada de experiencia, además le toco vivir en un momento especial, no es lo mismo vivir en estos tiempos”³¹.

Los municipios en donde algún porcentaje de su población es tojolabal en orden de importancia son: Las Margaritas, Altamirano, donde se alternan y en ocasiones conviven con núcleos de origen tzeltal; Comitán de Domínguez, La Independencia y la Trinitaria, quedando en último lugar Ocosingo, lugar tradicional de lacandones y tzeltales que en sus límites con Las Margaritas fue colonizado por tojolabales alentados por iniciativas gubernamentales (Ruz, 1990: 67).

De acuerdo con los últimos datos censales del año 2010, el municipio de Las Margaritas es el que más población tojolabal reportó, no obstante la cabecera municipal fue considerada pueblo ladino. En 1872 ya se había dado esto a pesar de que su cura en 1855 señaló que de 1,270 habitantes de la cabecera 870 eran indígenas y 400 ladinos. Hasta 1918 se seguía sosteniendo que los margaritenses únicamente hablaban español (Ruz, 1992). Al asegurar que la cabecera municipal era hablante de español y además “ladina”, se nulificaba la existencia de los tojolabales.

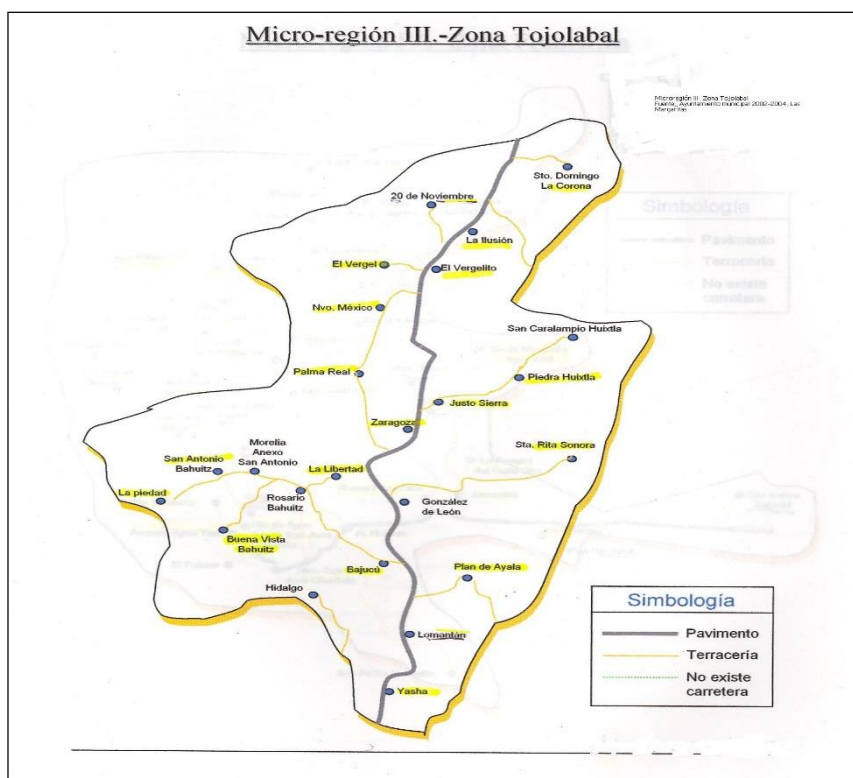
³¹ Testimonio ARL, 20 de junio de 2008, cabecera municipal, Las Margaritas, Chiapas, México.

Plano 4: Municipios chiapanecos en donde algún porcentaje de su población habla tojolabal



Fuente: Elaboración propia con información de campo.

Plano 5: Micro región III Zona Tojolabal, Las Margaritas, Chiapas/México



Fuente: H. Ayuntamiento 2002-2004.

Según comentarios de algunos tojolabales, especialmente de catequistas, algunas características que ahora se les atribuye al grupo como tojolabal se recuperaron gracias a que la diócesis de San Cristóbal inició, en la década de los setenta del siglo pasado, una serie de talleres (este punto quedará explicitado en el capítulo II) con instrumentos bibliográficos como el *Chilam Balam* y el *Popol Vuh*³². En las descripciones etnográficas (Basauri, 1931; Ruz, 1990; Gómez Hernández, 2002) no se señala la existencia de deidades prehispánicas, tampoco las narraciones contemporáneas recuerdan la existencia de los santos como parte fundamental de la vida cotidiana.

Dado que las fincas fueron un lugar preponderante para los tojolabales es importante conocer qué pasó en ellas, de eso me ocupo en el siguiente apartado.

1.4 Las fincas y los tojolabales en el municipio margaritense

Describir el periodo de la finca aporta elementos que permiten entender las transformaciones sociales y la construcción de la historia reciente de los tojolabales asentados en el municipio, así también permite acercarse a un conjunto de valores, prácticas, formas de vida y trabajo de la población que habitó en el lugar.

La finca surgió ligada a un contexto mundial adaptada a las situaciones históricas de la región, logró mantener su legitimidad y dominio en la estructura agraria regional, lo cual significó la construcción y recreación de una cultura compartida por los diferentes agentes sociales que ocuparon el espacio.

El sistema finquero como modelo de producción en México apareció desde finales del siglo XIX y se extiende hasta mediados del XX, sin duda fue el resultado de la inserción de la sociedad al capitalismo adaptándose a las condiciones e historias locales.

Cuando México se incorporó al sistema de producción capitalista, “adoptó el modelo agroexportador que dominó la economía nacional hasta 1950 sin perder su importancia en años posteriores sobre todo en entidades como la chiapaneca” (Toledo, 2002: 119).

En el siglo XX la finca en Chiapas representó el modo de producción y un modelo cultural de relaciones sociales, protegido por el gobierno federal, estatal y municipal. A

³² Entrevista MHR, 20 de junio de 2008, cabecera municipal, Las Margaritas, Chiapas. Este comentario pareciera subestimar la inteligencia tojolabal, desgraciadamente el analfabetismo y la situación de vida que mantuvieron por muchos años no sólo los hizo vivir en condiciones deplorables sino también tener un menosprecio de sí mismos. Tanto es que antes de 1994 decirse tojolabales así mismos era casi imposible por las adjetivos peyorativos con el que se encontraba el nombrarse indio o indígena.

finales de 1800 en Chiapas se registraron 5,858 fincas rústicas con exclusión del Soconusco; en la segunda mitad del siglo XIX, en el departamento de Comitán de Domínguez, había 88 fincas y 396 ranchos; Las Margaritas en 1885 contaba 30 fincas y seis ranchos; en ese mismo año el Ayuntamiento declaraba 28 fincas; para 1904, 26; y en 1923, 98. En la agencia del Edén, 22 fincas (Ruz, 1992: 311, 312, 314).

El desplazamiento de los indígenas hacia las fincas y su dependencia económica hacia los finqueros provocó el abandono de sus tierras, con lo que los propietarios pudieron disponer de ellas, asimismo se deshicieron de competidores potenciales en el mercado y aumentaron el número de consumidores de sus productos.

La formación de fincas³³ en la región Fronteriza, donde se sitúa el municipio de Las Margaritas, se remonta a los años de 1890 a 1892, tiempo en el cual gobernó Emilio Rabasa³⁴. En Chiapas, Rabasa fue uno de los principales ideólogos para la consolidación del gobierno chiapaneco e impulsor de la “modernidad”; consideró que la manera de lograr el desarrollo y el progreso era a través de la división de las tierras comunales y la creación de un nuevo campesinado no indígena más dinámico, razón por la cual tuvo interés en “desaparecer” a un campesinado no moderno e indígena como forma de estimular la agricultura capitalista productiva. Rabasa promulgó y puso en vigor una medida que dividía todas las tierras ejidales en parcelas privadas. La reforma agraria implantada por él, también llamada “el reparto” y el “fraccionamiento”, fue un éxito económico y un desastre social, pues se benefició a un sector de la población chiapaneca, a la población no indígena y mejor posicionada económicamente; el precio de la tierra fue bajo, lo que permitió que agricultores, rentistas, pequeños comerciantes y capataces resultaran beneficiados y convertirse en acaparadores de las mejores tierras pudiéndose convertir así en rancheros, de tal forma que de 1890 a 1910 éstos se duplicaron (Benjamín, 1981: 72, 73)³⁵.

³³ La formación de haciendas o fincas o unidades de producción, generalmente en manos no indias, en el área tojolabal se remonta a la época de la colonia en los siglos XV y XVI. Para el siglo XVII se reportan en pleno auge en manos de los dominicos y particulares, después en unas cuantas personas; la familia Castellanos fue una de las que más tierras acaparó en el área, llegó a poseer más de 12 fincas y se caracterizaron por la producción de maíz y frijol, ganadería, ovino, vacuno, equino, producción de alcohol, con el afamado licor comiteco, y el comercio con Guatemala (Ruz, 1992).

³⁴ Para una amplia información sobre las fincas y un interesante análisis en torno a las relaciones sociales que prevalecieron entre trabajadores y patrones en otra parte de la geografía chiapaneca, que no dista mucho de lo que ocurría en Las Margaritas, se puede consultar Toledo Tello (2002).

³⁵ En este periodo se inició la construcción de la línea de ferrocarril panamericana, misma que permitió una mejor comunicación con el centro de la República. La construcción del ferrocarril formó parte del impulso económico, que planteaba Porfirio Díaz, basado en el capitalismo liberal. Cuando Rabasa dejó la gubernatura chiapaneca entonces había iniciado la transformación del estado para convertirlo en moderno con la construcción de caminos, carreteras y escuelas (Benjamín, 1981).

Las medidas desarrolladas y puestas en marcha por Rabasa colocaron en circulación las tierras que permitieron la acumulación de capital, transformando violentamente el panorama agrario chiapaneco. A principios del siglo XIX sólo 3.6% de las localidades registradas para Chiapas se encontraban bajo la categoría de pueblos, mientras que las fincas representaban 87.84%. Estas empresas concentraban 3, 024,138 hectáreas, casi la totalidad de las tierras aptas para el cultivo, ya que el 50% de la superficie del estado se encontraba inexplorado (Pedrero, 1984: 37). El *Anuario de la República Mexicana* de 1903 registró para Chiapas un total de 67 fincas, también denominadas plantaciones. La gran mayoría de las fincas en ese entonces se dedicaron al cultivo de café (citado por Pérez Castro, 1995: 307)³⁶.

Los cacicazgos durante la gestión de Rabasa no se eliminaron, lejos de ello en el periodo contrarrevolucionario del 1910 a 1920 se produjeron nuevos en las mismas regiones. En los años iniciales del siglo XIX existían en Chiapas grandes extensiones y propiedades medianas dedicadas al cultivo del cacao, arroz, maíz, chile, ajonjolí, tabaco y a la crianza de ganado. También existía la exportación de productos como cacao, cueros, fibras, añil y de ganado en pie a Tabasco y Campeche (García de León, 1985).

Las reformas económicas, políticas, sociales y agrarias, afectaron más a los indígenas, quienes sufrieron despojos de tierras, incluso muchos las perdieron en su totalidad a manos del capital extranjero y local; en el caso de la región de Margaritas fundamentalmente por el segundo. Tales medidas lograron al mismo tiempo liberar la mano de obra necesaria para la producción agrícola capitalista para el café, el hule, el plátano y la explotación maderera.³⁷ Para el caso de Las Margaritas, las fincas asentadas en el área tojolabal se dedicaban a la ganadería extensiva y al cultivo del maíz, en algunas se cultivaban caña de azúcar o se producía queso (Van der Haar, 1998).³⁸

En las Margaritas existió desde 1723 una de las haciendas más importantes denominada San Francisco Jotanán, que contaba con 600 reses, 100 yeguas, 70 caballos,

³⁶ Ruz (1992) señala que en ese mismo Anuario se registraron 6,794 fincas y estancias registradas como haciendas o ranchos, y 1,571 propiedades sin clasificar para la República. De las cuales 132 haciendas, 317 ranchos y 95 propiedades sin clasificar correspondían al departamento de Comitán (Ruz, 1992: 154). Sobre el número de haciendas en Chiapas los autores no parecen ponerse de acuerdo, las cifras comienzan su baile, así en el texto retomaré los datos de Ruz.

³⁷ Por ejemplo, en 1848 el párroco de Simojovel escribió una carta a las autoridades eclesiásticas denunciando la situación de la población indígena ante la proliferación de unidades particulares de producción denominadas fincas “[...] se hayan circunsbastados de fincas inmediatas que les impiden en absoluto trabajar [...] van constituyendo a los miserables, por toda la vida, en esclavos” (citado en Toledo, 2002: 63).

³⁸ Una información de la historia de las dotaciones ejidales en el municipio de Las Margaritas se puede consultar en Van der Haar, 1998.

89 mulas y machos cerreros y 22 de carga (Ruz, 1990: 44); otras de las más antiguas son Napité y Bajucú, que se encuentran en la zona montañosa. Estas tres fincas que cito se convirtieron en ejidos durante el periodo de reparto del General Lázaro Cárdenas (1934-1940). En abril de 1880, 121 vecinos del pueblo enviaron una relación de las haciendas del recién constituido pueblo³⁹, con lo cual esperaban que se declarara el área como parroquia y se les dotara de un cura para atender a las “4,370 almas que reportó el padrón, levantado por el ayuntamiento, en el cual aparecen mencionadas 23 haciendas y el número que las separaban de Comitán” (Ruz, 1992: 153).

En los años de 1900 a 1930 las haciendas y ranchos concentraban la mayoría de la población. A principios del siglo XX, 6,191 personas (84.39%) habitaban en las fincas, de un total registrado de 7,336; el resto se encontraba en la cabecera municipal. En 1921 aumenta la población en los ranchos y haciendas, mientras que la cabecera municipal registra una disminución de su población, lo que puede explicar este fenómeno es que los indígenas regresaran a las fincas (Estrada Saavedra, 2007).

En las fincas se encontraban construidas las “casa grande”, denominada así porque era la más grande en dimensiones, generalmente de adobe, con muebles llevados desde la ciudad de Comitán de Domínguez, San Cristóbal de Las Casas o Tuxtla Gutiérrez, con servidumbre; en la mayoría se edificaron templos con la anuencia de la diócesis de Chiapas, primero y después de la de San Cristóbal de Las Casas. Una vez que se construyeron los templos se compraron los santos, generalmente traídos de Guatemala, se nombró un “santo patrón”, y se nombraron a los cuidadores de los templos, que más que un servicio a la Iglesia lo era para el patrón, así el paisaje finquero se pintaba por la casa grande, el templo, y en las inmediaciones los caseríos de los trabajadores.

La finca fue no solamente el lugar de trabajo sino también donde se establecieron los compadrazgos, donde se reprodujo la lengua y los rituales religiosos. Ruz (1992) señala que fue el espacio donde perduraron con mayor fortaleza los rasgos que hoy son considerados como tojolabales. Esta postura coincide con la de Jan de Vos (1997) quien sostiene que el hogar y la milpa fueron los lugares en donde pudo resistir la cultura indígena. La resistencia a la que se refieren es la conservación de las lenguas indígenas,

³⁹ Desde 1834 los margaritenses habían solicitado permiso para independizarse del municipio de Comitán y formar un pueblo con el nombre de Valle de la Candelaria, solicitud que no prosperó (Ruz, 1992: 153). No obstante, documentos que obran en el Archivo Diocesano señalan que Las Margaritas se fundó en lo que primero fue el rancho Las Margaritas, luego la ranchería de Las margaritas y aparece como pueblo hacia finales de 1880 (II-C-12-9 1870, Margaritas y IV-D-I, Margaritas, 11 de julio de 1879; IV-D-#9205, Margaritas, abril 18 de 1880).

de las creencias y celebraciones de carácter religioso, la adaptación de sus costumbres al régimen colonial y la estructuración política y social de la comunidad.

Aparentemente las fincas margaritenses comenzaron su desaparición con la creación del ejido, no obstante se mantuvieron con prestanombres o a través del fraccionamiento de los mismos entre los hijos. Así se mantuvo la familia Castellanos, una de las más prominentes de la región, con su finca denominada El Retiro. Tierras que fueron tomadas en 1994 por tojolabales de la localidad de Saltillo, municipio de Las Margaritas, simpatizantes del movimiento armado neozapatista.

La mayoría de los ejidos que aún prevalecen en el municipio de Las Margaritas surgieron de las fincas. Los padres de los adultos que tienen entre 50 y más de 60 años fueron primero trabajadores de las fincas, luego solicitaron las tierras al gobierno del estado para convertirlas en lo que después se les conocieron como ejidos.

La tierra fue un recurso que se disputó más allá de la cuestión económica; quienes vivieron apegados a ella la defendieron “con sangre”. Los enfrentamientos violentos que se generaron en torno a ella en algunas regiones chiapanecas se volvieron cotidianos y se agravaron cada vez más, porque las autoridades estatales y federales no emprendían acciones políticas que resolvieran los conflictos y porque el movimiento crecía ante la pérdida del capital económico, político y cultural. En el municipio de Las Margaritas, durante el periodo del reparto agrario que dio inicio en la década de los treinta, los finqueros defendieron sus tierras y no fue fácil que las cedieran a los indígenas vía la compra a través del gobierno del estado de Chiapas o el federal.

Una vez dada la semblanza de lo que fueron las fincas, ahora pasará a describir la vida de los tojolabales en ellas.

a) La vida de los tojolabales en las fincas⁴⁰

Hay que recordar que no todos los tojolabales fueron peones de las fincas, algunos formaron barrios o pueblos (Ruz, 1990). En el ejercicio etnográfico que realicé en el año 2008 algunas personas de la cabecera municipal hicieron comentarios de que las

⁴⁰ No pongo fechas porque este apartado fue reconstruido con tojolabales mayores de 60 años, algunos de ellos habitaron en las fincas pero salieron cuando eran pequeños de edad, de tal forma que los relatos tratan de lo que sus padres les contaron y son de fincas después de los años treinta.

localidades fueron fundadas por tojolabales, sin embargo no tengo información de que algún pueblo haya sido fundado por tojolabales y de que no hayan vivido en las fincas.⁴¹

Comitán de Domínguez fue, desde antaño, la ciudad importante a nivel regional tanto comercial como por su asentamiento de población española, mestiza y ladinos pobres, merced de los indígenas locales que se encontraban en ese momento. En el siglo XVIII el horizonte finquero de su población se amplió hacia la región oriental menos poblada por excelencia: Las Margaritas. Las localidades que ahora conforman el municipio de Las Margaritas son de reciente formación, la gran mayoría data de después de la década de los treinta y algunas después de la de los setenta.

La zona denominada tojolabal (ver plano 5) es de tierras templadas y fértiles por sus extensos valles, antaño fue lugar codiciado por los finqueros. A partir del siglo XVII, en la zona tojolabal se establecieron la mayoría de las fincas, con propietarios provenientes del vecino municipio de Comitán de Domínguez, y tuvieron su pleno florecimiento hacia finales del siglo XIX y principios del XX cuando se realizó la reforma agraria. En las fincas margaritenses se produjeron cereales como el trigo y el maíz, caña y ganadería. El tamaño de las fincas rondaba entre 1,500 y 5,000 hectáreas (Masson, 2008). En 2008 existían ranchos que no sobrepasaban 60 hectáreas y eran fraccionados entre los parientes, padres-hijos (información de campo, mayo de 2008).

La vida de los tojolabales margaritenses en las fincas fue similar a la que muchos indígenas experimentaron en otras, por ejemplo en las fincas del Soconusco. Hasta bien entrada la década de los setenta del siglo pasado empleaban a indígenas de la región de Los Altos de Chiapas, quienes sufrieron maltratos y vejaciones por parte de los propietarios.⁴²

En las fincas margaritenses los hombres, mujeres y niños, trabajaban para una familia o un patrón. A cambio del trabajo realizado por esos hombres, mujeres y niños, el patrón otorgaba un trozo de tierra para el cultivo de maíz y el frijol, y edificar su casa, daba préstamos, resolvía los más variados problemas y conflictos, así como compartía los espacios festivos con los trabajadores, sobre todo el del santo patrón.

⁴¹ Los pueblos de la región Fronteriza fueron fundados después de los años setenta del siglo pasado con personas provenientes de diversos municipios del estado, ellos si no tienen una historia en la finca sino de colonización.

⁴² Para una información amplia sobre las fincas y la vida en ellas Véase Gómez Hernández, Antonio y Ruz, Mario Humberto (editores), 1992. Existe literatura en la que se describe las formas de vida indígenas en el región tojolabal una de ellas es la novela de Rosario Castellanos Balún Canan, (1961).

Los tojolabales de Las Margaritas tenían la seguridad de que una vez que conseguían el empleo en la finca, el patrón les daba un solar donde edificar su casa y otro para sembrar maíz y frijol. Cuando llegaba el tiempo de recoger la cosecha, después de cuatro o cinco meses, automáticamente 50% se destinada al dueño y el resto para ellos, de tal forma que al terminarse la producción el indígena tenía que consumir forzosamente en las “tiendas de raya”⁴³, ahí también compraba el jabón, la manteca, la sal, y productos necesarios para la subsistencia. Generalmente los tojolobales no contaban con dinero en efectivo, lo que los hacía pedir los productos comestibles a crédito y los llevaba a obtener altas deudas que muchas veces se heredaban a sus hijos. Al respecto un tojolabal de la Iglesia Roca Eterna me comentó, lo que su padre le contó en vida, acerca de la forma de vida que tuvieron en la finca hace por lo menos 50 años:

Entonces mi papá nació por un rancho, el rancho donde trabaja[ó] mi difunto mi papá, se llama Santa Elena, finca de doña Carmen Abarca, entonces ya de allí, ya salieron en esa comunidad, mi difunto mi papá donde estaba trabajando era mozo, entonces sus patrones le pagan, pero no porque le dan así por dinero, sino que nada más lo que necesitan mis padres, sólo lo que necesitan mis padres, acaso si lo necesitan el jabón, sal, todo lo que necesitan, lo vaya a sacar con sus patrones, y con ese trabajo lo van a pagar, entonces así fue [fue]⁴⁴.

La memoria colectiva de los tojolabales registra las vejaciones de las que fueron objeto y el estrecho lazo de “parentesco”⁴⁵ que los unió al finquero. El patrón tuvo doble característica: la de opresivo y paternalista; fue una figura dominante, la autoridad máxima, quien castigaba, perdonaba y proveía a la vez, permitía la entrada de los trabajadores, aportaba el dinero prestado para la compra del cerdo que se mataría para la fiesta del santo patrón, del matrimonio, bautizo o algún ritual católico, de ahí que los trabajadores tuvieran un sentimiento de deuda moral con el patrón, sumándose el

⁴³ Se llamaron así porque era una generalidad que los peones no sabían firmar en la libreta de registro y ponían una raya; era el lugar donde los peones libres o acasillados además de comprar sus alimentos, obtenían crédito por parte de sus patrones, siempre con alto interés, y si el peón fallecía la deuda se heredaba a los hijos, si el peón se escapaba de la hacienda el patrón podía traerlo a la fuerza a golpes o con ayuda de la policía rural (entrevista JK, 30 de mayo de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México).

⁴⁴ Entrevista ASI, 1 de mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

⁴⁵ Parentesco que se construyó en una relación ficticia, que servía para mantener la autoridad de los patrones sobre los indígenas, sobre estructuras de referencia y acciones que legitimaban la dominación de los patrones y provocaban el consentimiento de los indígenas.

endeudamiento económico con lo que se obtenía dependencia total hacia la persona que le brindaba el “apoyo”.

Fue una generalidad que los peones de las fincas no supieran leer ni escribir; en algunas ocasiones el patrón elegía a algunos jóvenes tojolabales de la finca a quienes por órdenes de aquél eran enseñados por el maestro que recorría las fincas o bien quienes enseñaban a los hijos de los finqueros. Esos tojolabales que recibían alguna instrucción escolar fueron quienes posteriormente asumían cargos de caporales o de acompañantes del finquero.⁴⁶ Una vez formados los ejidos fueron los tojolabales letrados quienes asumieron el deber de intérpretes de quienes no leían ni hablaban español, en la mayoría de los casos manipulando la formación (información de campo, junio de 2008).

El sistema de producción finquero tuvo su auge gracias al trabajo de los indígenas, quienes no registraron cambios significativos en su vida económica, social y política; su mundo siguió girando en torno al cultivo de maíz, frijol y caña para los patrones; fabricar aguardiente, hacer quesos, cuidar el ganado y transportar a lomo o en burros y mulas los excedentes comerciales de la finca.

Algunos tojolabales margaritenses fueron quienes enviaban a sus hijos a las fincas para que trabajaran y el dinero obtenido como pago servía de sustento de la familia. “Muchas veces recibe [ía] el salario por adelantado y ‘alquila’ a su hijo por varios años” (Basauri, 1931: 32).

Las fincas representaron también uno de los principales espacios de encuentro entre las familias finqueras, de recreación para sus propietarios y residentes en ellas; ahí reforzaron amistades, vínculos afectivos, lealtades y solidaridad de grupo; también unió a los parientes, amigos más cercanos en actividades diversas, como la caza o la pesca. Fue el lugar en donde se celebraron todos los rituales católicos, los cumpleaños de la familia finquera y las principales festividades de los santos. En Las Margaritas se dice que cuando los peones salieron de las fincas para fundar otros pueblos llevaron a cuestas sus santos que posteriormente se convirtieron en los patronos de las actuales localidades y en los principales elementos identitarios (información de campo, julio de 2008).

⁴⁶ El caporal era quien fungía de coordinador de actividades junto a los capataces, daba órdenes, era quien tenía una relación más cercana con el patrón. El acompañante, como su nombre lo indica, era quien acompañaba por doquier al patrón, si tenía que salir de la finca, si tenía que revisar las actividades de los peones, entre otras actividades.

b) Salida de la finca

El reparto agrario que impulsó el General Lázaro Cárdenas durante su periodo presidencial (1934-1940) tuvo efectos considerables en diversas regiones del país; el municipio de las Margaritas no fue la excepción. Los tojolabales lo recuerdan como la época en que recibieron los mejores apoyos en lo que a atención a sus demandas de tierras se refiere. Desde que se iniciara el reparto agrario hasta 1970 se afectaron en el municipio 45 fincas, que significó la entrega de 59,031.73 hectáreas en beneficio de los indígenas solicitantes de tierras ejidales, de ese total 84.94% provinieron de las fincas y el 14.99 de terrenos nacionales. La mayor expropiación de tierras tuvo lugar entre 1933 y 1952 (Estrada Saavedra, 2007: 75).

Hacia 1940 se hace más notorio el cambio; la población finquera y ranchera registra un desplome drástico. Fue en ese periodo en que la tendencia de la población campesina y ejidal va en aumento (Estrada Saavedra, 2007: 69-73). Se observa una pérdida de la importancia de la finca y el rancho, sus dueños aceptaron vender sus tierras al Estado para ser otorgadas a los trabajadores, con lo que varias fincas se convierten en ejido. Cuando se fundan los ejidos, la población indígena se concentra ahí, mientras que la cabecera municipal de Las Margaritas y la de Comitán de Domínguez acapararon a la población no indígena, quienes incursionaron en el comercio, acaparando y dominando ventas como el alcohol, cuyos principales consumidores y compradores eran los indígenas tojolabales margaritenses.

Una vez fundados los ejidos y que los tojolabales de Las Margaritas tuvieron posesión de las tierras, las relaciones con los ex dueños de las fincas cambiaron, la tierra fue la base de la diferencia, incluso entre parientes consanguíneos, pues a más posesión de tierras más prestigio y poder entre sus compatriotas. Cuando la Secretaria de la Reforma Agraria (SRA) repartió o dio posesión legal de las tierras que los tojolabales habían solicitado todos los padres de familia fueron censados e incluidos en la Carpeta Básica, así en la dotación definitiva tuvieron el papel de “básico”⁴⁷. La posesión legal de la tierra bajo el nombre de ejidatarios no se tradujo en equidad, pues tan sólo eran iguales en tanto “derecheros”, “capacitados”, con las mismas responsabilidades y obligaciones, mas no en la cantidad de tierra posesionada (Gómez Hernández, 2007: 67). La tierra se

⁴⁷ Habitantes de los ejidos derivados de la expropiación de las haciendas desde los treinta cuentan que algunas familias decidieron migrar a otras haciendas por el panorama de inseguridad que generaba la ambigüedad de “tener tierras propias, cuando las mismas siempre habían sido de patrones”. Unos más, se fueron a la periferia de Comitán en busca de empleo en las milperías de los comitecos (Gómez Hernández, 2007).

convirtió así en el centro de atención y disputa continua entre indígenas, no indígenas, y entre no indígenas e indígenas. Tan es así que hasta 2008 uno de los municipios con mayor conflicto agrario fue Las Margaritas (sobre este punto vuelvo en el apartado 1.6 de este capítulo).

De las personas que salieron de las fincas quienes gozaron de algún tipo de prestigio, y se convirtieron en figuras importantes, fueron casi siempre los que sabían leer y escribir; en varias poblaciones formaron parte del comité del Comisariado Ejidal y, en otras, incidieron en el nombramiento de sus integrantes y en todo el proceso de reparto de tierras, solares para viviendas y tierras de cultivo. No todos los ejidos fundados siguieron el mismo criterio, en algunos como el ejido Veracruz, en un primer momento se repartieron todas las tierras de cultivo en partes iguales entre los que en ese momento se incluían como ejidatarios, y tierras por tipos de producto, principalmente las del maíz, y se dejaron las más accidentadas y menos fértiles a aquellos que tenían pocas condiciones de elegir, usando factores como la amenaza de brujería o el temor a la valentía de algunos. En los ejidos como Jalisco y Veracruz, con muy pocas extensiones aptas para el cultivo, se repartieron las tierras quedando las mejores, como las partes húmedas, para quienes imponían el poder mediante la “brujería” (Gómez Hernández, 2007).

En otros casos, por la extensión territorial del ejido sólo se repartieron solares para cada padre de familia y se permitió que cada uno fuera abriendo los campos y sembrando según las posibilidades de fuerza de trabajo familiar; fueron los casos de los ejidos Bajucú, Plan de Ayala, El Rosario, Ingeniero González de León, Veinte de Noviembre, Justo Sierra, Ignacio Zaragoza, El Vergel, Sonora y Nuevo México (ibíd.). A decir de los actuales habitantes de estas poblaciones, los patrones abandonaron sus haciendas cuando se enteraron de que los “soldados del gobierno ya estaban en Comitán de Domínguez para ir por ellos y asesinarlos”, aunque las tierras fueron otorgadas oficialmente en ejido a partir de 1938 (Van der Haar, 1998: 3).

Algunos tojolabales recuerdan que, cuando se enteraron que el gobierno federal estaba dotando de tierras a indígenas-campesinos, tuvieron que hacer reuniones clandestinas para solicitar los terrenos de los finqueros. El deseo de los padres de familia era de disfrutar de una porción de tierra por pequeña que fuera, lo que representaba ser los dueños, liberarse de las pesadas tareas que realizaban bajo el dominio del patrón y mejorar su sistema de vida, con ello liberarse de los trabajos excesivos, de una vida que no le significaba propia. Con tierras propias y libres, hombres y mujeres quedarían fuera

de las obligaciones del patrón y las deudas terminarían,⁴⁸ también tuvieron que enfrentar un tipo de vida ajena y desconocida, sin techo, sin comida, sin herramientas de trabajo y de alguna manera “desprotegidos”. En suma se sentían en un estado de vulnerabilidad ante el medio ambiente y social al no tener los instrumentos necesarios para enfrentarlos, puesto que quienes detentaban el poder eran los finqueros y los no indígenas. Si bien vivían endeudados, la materia prima para las casas, las herramientas, el maíz, el frijol, el dinero para el bautizo, para los nacimientos y para el casamiento de los hijos lo proporcionaba el patrón; sólo había que pedirlo y anotarse en las libretas que se encontraban en la tiendas de raya, pues mientras más “grande” fuese la deuda más tiempo permanecían en las fincas, en esa “proporción crecían las tareas para el mozo y éste se obligaba a emplear la fuerza de trabajo de toda su familia (esposa e hijos/as solteros/as) o en su caso pasar de “mozo mesero” a “mozo añero” (Gómez Hernández, 2007: 55).

Los tojolabales que se dirigieron a las cabeceras municipales no gozaron de ningún tipo de apoyos. Arribaron sin tierras, sin solares para la construcción de sus casas, sin instrumentos para enfrentar la vida en la ciudad, mientras que quienes se agruparon para formar los ejidos gozaron por un lado de tierras para sembrar, de solar para la construcción de sus casas, de un lugar donde ir a recoger la leña para la cocina, de los beneficios ulteriores de las organizaciones, eso sí como dicen algunos migrantes que llegaron a la cabecera municipal margaritense entre la década de los sesenta y setenta “sin machetes para trabajar”⁴⁹. Después de la finca comienza para los tojolabales un cúmulo de violencias económicas, sociales, políticas y culturales. La mayoría de quienes salieron de las fincas recuerdan que en el proceso de instalación en otro sitio no fue nada espectacular, por el contrario fue de muchas aventuras, fue el precio de dejar la finca.

En la década de los ochenta varias familias por así convenir a sus intereses seguían viviendo en las fincas; en esa misma época integrantes de organizaciones sociales, partidos políticos de izquierda y de la diócesis recorrían las serranías margaritenses, enseñando a leer y escribir a los hijos de los peones, posteriormente fueron quienes con el paso del tiempo comenzaron a reclamar su salida.

⁴⁸ Algunos tojolabales de entre 30 y 40 años tienen la experiencia de haber vivido en las fincas. Una mujer relata que de niña trabajó alimentando y cuidando el ganado bovino: “fue una vida de ‘esclavitud’ porque nunca nos pagaron por el trabajo que nosotros hacíamos, nuestro papá sí, pero unos pesos que no alcanzaba para comer, carne una vez al mes, si al caso, ir a la escuela no ... aprendí a leer y escribir grande y tuve que hacerlo al iniciar el trabajo con las mujeres” (Entrevista JC, 15 de abril de 2008, Las Margaritas, Chiapas). El padre de esta mujer no sabe leer ni escribir, tiene un español funcional y la madre es monolingüe, sus hermanas no saben, sus hermanos sí leen y escriben, pero no terminaron la educación primaria. Esta familia emigró a la cabecera municipal de Las Margaritas a finales de la década de los ochenta.

⁴⁹ Testimonio AFP, 03 de mayo de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México.

Lamentablemente, quienes salieron buscando en la tierra la libertad económica, política y social, no lo consiguieron del todo, por ejemplo, quienes arribaron a la cabecera municipal de Las Margaritas siguieron trabajando para otras personas, alquilando terrenos, muchos consiguieron un solar donde construir su casa-habitación, no así para la siembra de insumos necesarios en su vida cotidiana, su situación agravó porque tuvieron que ofrecer mano de obra a los que en ese momento se convirtieron en rancheros, antiguos ex finqueros que dividieron sus tierras entre sus descendientes para evitar ser afectados por la reforma agraria. A decir de los ex finqueros, después de convertidos en rancheros les resultó mejor porque sólo pagaban un salario y se desentendían de la vida diaria de los peones, es decir, no tenían que dar tierras para el cultivo, tampoco solar para construir su casa, pagaban por los días trabajados y no tenían que adelantar dinero (trabajo de campo, junio de 2008).

Las mujeres que llegaron a la ciudad, debido a su falta de conocimiento en la lecto-escritura y de no tener capacitación en oficio alguno, el único empleo que les quedó fue y es el de servidoras domésticas, actividad a la que no estaban acostumbradas debido a que realizaban cotidianamente las del campo, pero no las de la vida citadina, ellas cocinaban frijoles y hacían las tortillas, labraban la tierra, sembraban pero no sabían hacer elaborados platillos. Enfrentaron un sinnúmero de problemas que poco a poco fueron sorteando hasta adaptarse a su nueva vida. Los adultos⁵⁰ casados fueron los que permanecieron en las localidades, mientras que los jóvenes y más mujeres migraron a las cabeceras municipales de Las Margaritas y Comitán de Domínguez para emplearse en las casas, la mayoría de las veces no les pagaban sino que les proporcionaban vestido, techo, alimentación y algunos víveres para los familiares que se quedaron en la localidad de origen.⁵¹

⁵⁰ Entre los tojolabales la adultez se obtiene cuando un hombre o una mujer se casa, no existe una edad mínima para decir adultos a los hombres y mujeres.

⁵¹ Varias mujeres mayores de 50 años me relataron sus historias de migración hacia Comitán de Domínguez y la cabecera municipal de Las Margaritas. Por ejemplo, una señora me contó que en su seno familiar sufrió maltrato por parte de sus padres, recuerda que una vez su padre la corrió con un machete y llegó andando después de seis o siete horas a la localidad donde vivía su abuela. A temprana edad quedó huérfana de padre y veía cómo su madre se las arreglaba para darles de comer; más de una vez no tuvieron que llevarse a la boca, ella siguió sufriendo violencia por parte de su madre. Ambas cosas la orillaron a salir de la localidad cuando tenía 10 años para ir a ofrecer sus servicios a una familia en la cabecera municipal de Las Margaritas. Ella dice que la quisieron como hija, que no le pagaban, pero que no le hacía falta nada, es decir, techo, comida y vestido, y cuando iba de visita a la casa de su madre le daban algunos artículos comestibles para que se los llevara. También recuerda que su madre pactó con un hombre, a quien ella no quería, para que se casara, y fue su “patrona” la que la apoyó para que no se fuera con ese hombre, pero su madre encontró la manera de obligarla y logró que se casara con él. Comenta que al principio no lo quería, pero con el tiempo consiguió hacerlo; con él que ha procreado seis hijos.

Lo mismo pasó con los niños, sus propios padres los dejaban en casa de los no indígenas que vivían en la cabecera municipal de Las Margaritas para que apoyaran en los quehaceres domésticos, les enseñaban a hablar español y los mandaban a la escuela, en muchas ocasiones esto no ocurrió, la mayoría de las veces al cumplir los 15 años se iban para emplearse como ayudantes de albañiles y en el mejor de los casos como albañiles. Aún en el 2008 fue común encontrar letreros, en las casas de los adinerados margaritenses, con la siguiente leyenda “se solicita chamaco”, al preguntar para qué necesitaban al “chamaco” decían que para hacer mandados y en la casa. Muchas veces los padres de familia no tienen solvencia económica para mantener a sus hijos en casa o para enviarlos a la escuela, razón por la cual aceptan esta opción. Algunos jóvenes o jovencitas que han aceptado este trabajo han logrado culminar su educación preparatoria y se han empleado como profesores bilingües, esto no significa que todos logren terminar una educación escolarizada.

El deseo de ser libres, tener tierras propias y sentirse dueños de cualquier cantidad de superficie, fue lo que unió a cientos de tojolabales e impulsó a emigrar de las fincas hacia la formación de los nuevos ejidos, a pesar de la oposición de algunas familias. La salida de la finca para formar los ejidos fue un movimiento generalizado entre los tojolabales; un segundo movimiento migratorio fue el dejar los ejidos para ir a formar nuevos poblados en zonas más inhóspitas, y una tercera es la que se está dando en la actualidad de personas que están dejando los ejidos para ir a otras ciudades o países. Además de las constantes salidas de personas que por alguna razón ya no quieren permanecer en la localidad.

La salida de los tojolabales de las fincas que existían en el municipio de Las Margaritas permitió de alguna manera construir una nueva sociedad independiente de los finqueros, reproduciendo una religiosidad aprendida en la finca. También fue ahí en donde conocieron otra, la presbiteriana, enfrentándose a una nueva situación de vida política, social y económica.

c) La Iglesia católica en el proceso de concientización a los tojolabales

Con la reforma agraria impulsada por el entonces presidente de la república Lázaro Cárdenas los indígenas pudieron acceder a ella. La tierra entonces, como expresión del imaginario social de la Revolución mexicana, en Chiapas pasó a ser el gran eje conceptual sobre el que se construyó el sentido de todas las reivindicaciones, entre las

que destacan la étnica, política y social, y sobre ese sentido la Iglesia se enlazó (Villafuerte *et al.*, 1999; Morales Bermúdez, 2005).

Fundados los ejidos en el municipio de Las Margaritas (entre los años 1934 y 1940, y aun los que se formaron hasta principios de los noventa), principalmente por tojolabales, había dirigentes que no sabían que tenían que realizar trámites para la legalización de las tierras adquiridas, y debido a la burocracia que permeaba en las instituciones gubernamentales y la corrupción en que devino la reforma agraria en algunas regiones, no ayudó para que se agilizaran los trámites, al contrario existieron diferentes obstáculos en la recepción de los documentos de los tojolabales. Sobre este asunto existe una infinidad de testimonios, por ejemplo, los hacían ir muchas veces a las oficinas centrales de la SRA, que se encontraba en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, capital del estado de Chiapas, haciendo que los trámites fueran más tardados y así los ex finqueros lograran negociar sus tierras con el gobernador del estado, entonces, a un precio más alto de lo que las tierras valían, o les pedían dinero para acelerar los trámites, cosa que nunca ocurría (información de campo, 2008).

Los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, particularmente los de la Misión de Bachajón, documentaron algunas irregularidades agrarias y agravios gubernamentales en contra de los indígenas para denunciarlo públicamente y emprender un largo camino de su solución legal⁵².

Ahora bien, en la década de los setenta, cuando la diócesis de San Cristóbal de Las Casas inició su proceso de transformación interna encuentra en el área tojolabal algunos ejidos que tenían 40 años de fundación; sin embargo, los trámites para la legalización de las tierras adquiridas aún representaban un problema complejo que necesitaban resolver y que todavía no lo habían hecho. La legalización de las tierras por parte de los tojolabales era fundamental, pues eso significaba ser propietarios reales de las tierras otorgadas vía resolución presidencial emitida por el presidente de la república, según algunos testimonios tenían posesión de las tierras pero no eran dueños porque no contaban con un documento legal que los amparara.

En esa misma década, entre los tojolabales permeaba un sentimiento de incertidumbre con respecto a la posesión de la tierra, pero también enfrentaban una serie de problemáticas como la de la salud, la educación, entre otros, esto a nivel local; mientras que a lo largo y ancho del país los campesinos iniciaban una serie de movilizaciones por

⁵² Sobre este tema ver los resultados de los talleres de teología india, en 1991.

la tierra. Estos movimientos sociales campesinos adoptaron ideologías y métodos diversos de lucha, tales como movimientos de corte maoísta, social cristianos, de lucha armada, que además de tener como demanda básica la tierra, pugnaban por nuevas formas de organización y representación más democráticas y plurales (De Ita, 1994). A finales de esa misma década decenas de fincas en Chiapas fueron invadidas por organizaciones campesinas, mientras que algunos de los peones que aún habitaban en las fincas margritenses salieron hacia las cabeceras municipales de Comitán de Domínguez y Las Margaritas.

A mediados de la década de los setenta (específicamente en 1974) la diócesis de San Cristóbal de Las Casas asumió la celebración del Congreso indígena a petición del gobierno del estado, entonces don Manuel Velasco Suárez, en cuyo marco se celebrarían los 500 años del nacimiento de Fray Bartolomé de las Casas. Al frente de los preparativos del Congreso, como en su celebración, estuvo el entonces obispo de la diócesis Samuel Ruiz García. El Congreso se realizó en San Cristóbal de Las Casas, y fue la culminación de encuentros y subcongresos organizados a lo largo y ancho de la región de influencia de la diócesis, impartidos por agentes de pastoral especialmente a los catequistas de diversas localidades de los cuatro grupos étnicos más numerosos: tzeltales, tzotziles, tojolabales y choles. A este Congreso asistieron catequistas de diferentes regiones de la zona de influencia de la diócesis, entre ellos tojolabales del municipio de Las Margaritas (González Esponda, 1992; García de León, 1995; Morales Bermúdez, 1991).

Durante el Congreso se reunieron más de “250 mil indios de 327 comunidades, 587 tzeltales, 330 tzotziles, 152 tojolabales y 161 choles” (García de León, 1995: 130) y analizaron cuatro temas principales: el comercio, la tierra, la educación, y la salud. A pesar de que los cuatro temas fueron de suma importancia el que generó más polémica fue la tierra. En ese momento la diócesis, a través de algunos agentes de pastoral y profesionistas contratados por ella, ocupó, no de manera directa, el papel protagónico de asesoría para la gestión de solicitud de terrenos, para la conformación de nuevos centros de población, de ampliaciones para los ejidos ya formados y legalizaciones de las tierras obtenidas por resolución presidencial (información de campo, abril de 2008).

La celebración de ese evento fue considerado por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas como el parteaguas en su historia, pues a partir de él se reconsideró nuevamente el trabajo pastoral para, con y desde los pueblos indígenas, creyó que había que tener una acción misionera más práctica y acorde con los acontecimientos que cada una de sus regiones estaba experimentando. Delineó la nueva relación entre los agentes de pastoral

y los grupos étnicos existentes en su área de influencia, entre ellos los tojolabales. De la nueva relación los catequistas comprendieron que eran capaces de hacer cuanto se propusieran; así por ejemplo compusieron oraciones como la siguiente: “te pedimos que nos cuides en nuestra miseria en todo el mundo. Pero no sólo buscamos lo nuestro... porque con todos nuestros hermanos en todo el mundo tenemos los mismos cuerpos” (sin autor y sin fecha, citado por Lenkersdorf, 2002: 137).

Así el Congreso fue para la Iglesia católica una “revelación de su conciencia crítica, de su potencial latente. Fue una voz popular, se solidarizaron más que como etnia, como pobres, como oprimidos, en búsqueda de solidaridad con todos aquellos que buscan la liberación” (Ruiz García, 1978: 11).

Como resultado del Congreso Indígena, a Chiapas arribaron diversas personas particularmente con especialidades en sociología y antropología desde el centro y norte del país, para asesorar en la organización de indígenas de diversas localidades. Algunos de ellos adheridos al Partido Socialista Unificado de México (PSUM), heredero del Partido Comunista Mexicano, quienes recorrieron localidades de los diversos municipios que componen la zona de influencia de la diócesis de San Cristóbal, entre ellos la margaritense y fincas, hablando con los peones, porque aún no se podía llamar talleres, para explicar el sistema en que vivían; que a decir de algunos tojolabales, “ayudó un poquito para empezar la organización”.⁵³

Se hicieron talleres específicos y se buscaron métodos y metodologías para analizar la migración de cientos de indígenas, que en busca de la tierra prometida llegaron al municipio margaritense para colonizarlo. En esos análisis concluyeron que los finqueros trataron cruelmente a los indios, “haciéndolos esclavos”; les amargaron la vida con duros trabajos, con toda clase de servidumbres impuestas por crueldad; creyeron así que la Iglesia emergió:

En medio de nosotros y con nosotros por la fuerza del Espíritu de Jesús, desde el momento en que nos decidimos dejar los pueblos viejos, las fincas donde éramos peones, en condiciones indignas de la persona humana, buscando la tierra prometida por el Señor y animados por la confianza...⁵⁴

⁵³ Testimonio MRL, 13 de julio de 2008, Lomantán, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

⁵⁴ Citado por Morales Bermúdez (2005: 229). Es importante señalar que la orden religiosa de los dominicos fue una de los terratenientes más importantes en el área.

Después del Congreso Indígena diversas localidades se organizaron para la toma de tierras de forma violenta o pacífica. Así la tierra fue encontrada, guiados y organizados por los principales y catequistas. Existe una infinidad de testimonios que dan cuenta de la historia de aquellos tiempos en que machete en mano hombres delante de las mujeres y niños iban abriendo paso hasta encontrar el lugar propicio y comenzar el desmonte y ahí fundar el poblado. Así llegaron a ser una comunidad integrada por campesinos indígenas y unidos formaron la gran Iglesia. En Las Margaritas algunos tojolabales fueron selva adentro para colonizar tierras nacionales, es el caso de Santa Rita el Invernadero.

Para concientizar a los católicos, “nuevos” habitantes de los centros de población de la región Selva y del municipio de Las Margaritas los agentes de pastoral diocesanos realizaron intensos talleres de análisis, particularmente con los catequistas; en ellos se señalaba que

En el principio Dios hizo la tierra.

Luego Dios dijo a los hombres:

“Les doy la tierra y todo lo que he hecho. Les doy un buen pensamiento en su corazón para que gobiernen toda la tierra y sean ustedes los dueños”.

Dios, al hablarnos así a los hombres, nos estaba capacitando para poseer la tierra.

Todos los hombres tenemos derecho a poseer la tierra por el trabajo que realizamos:

Es el mandato de Dios.

Dios quiere que trabajando la tierra aprendamos a cuidarla y mejorarla.

La tierra la necesitamos para vivir.

Entonces, ¿por qué no todos tenemos tierra?

¿Por qué hay algunos que tienen que trabajar tanto como esclavos, como mozos?

Nuestro padres, nuestros abuelos fueron mozos en las fincas de los ricos.

Ellos y muchos otros mexicanos sintieron la esclavitud, y empezaron a luchar por la libertad, lucharon por la tierra que le corresponde a cada hombre, porque todo lo que Dios hizo nos lo ha dado como herencia.

Ellos sintieron en su corazón que no es dueño y gobernante de la tierra, el hombre que la trabaja obligado por la fuerza.

No es dueño de la tierra el que la trabaja por miedo al patrón.

No es justo que alguien que trabaja desde el amanecer hasta el anochecer tenga que pasar hambre con su familia.

Es un esclavo el que no recibe la paga justa por su trabajo.

Pensaron también nuestros abuelos

Que iba a pasar con sus hijos cuando ellos murieran sin poderles dejar un pedazo de tierra.

Nuestros antepasados sufrieron mucho por conseguir la tierra donde pudieran vivir libres.

*Si antes el terreno era de nuestros antepasados, ¿por qué quedamos sin terrenos?
¿Será que todos hemos podido conseguir tierra?
¿Qué pasa entonces?*⁵⁵

La Misión de Ocosingo, junto a los tzeltales, analizó la posesión de la tierra. Los diocesanos preguntaron por qué la tierra se concentraba en algunas personas. El resultado del análisis fue que la tierra era de los indígenas y se enarboló aquel lema que el revolucionario Emiliano Zapata abanderara durante el movimiento de la Revolución mexicana: *la tierra es de quien la trabaja*, por lo tanto había que luchar para poseerla, además señalaron que las costumbres y las leyes de la comunidad emanan de la voluntad de Dios. De ahí que fuera

A través de la comunidad que se acuerde cómo repartir y organizar la tierra, cuánto más adquirir, qué sembrar, cómo comercializar; quiénes serán sus ministros (diáconos) en la Iglesia autóctona, ver que la comunidad sea el valor supremo de la cultura y que revalore la cultura: lengua, tradiciones, música, mitos, como la comunidad decida (Morales Bermúdez, 2005: 226).

En suma, la comunidad fue la vida política y el sustento de la ley. La tierra, el acuerdo y la comunidad, fueron parte consustanciales de la población indígena para la liberación los pueblos.

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas politizó a sus feligreses de diversas localidades e influyó en la realización de las ulteriores movilizaciones, como marchas, plantones, bloqueo de carreteras, entre otros, en donde su principal demanda fue la solicitud, legalización y ampliación de tierra ejidales.

En el caso de la región Selva de Ocosingo y Las Margaritas, la Iglesia tuvo participación activa en las movilizaciones por la tierra. La tierra se volvió así la promesa para los indígenas y en cuanto promesa fue aspiración permanente de éstos, motor e ilusión para continuar la lucha, fue entonces el eje que articuló a los pueblos y a las movilizaciones sociales. El crecimiento poblacional de los ejidos ha traído como consecuencia que la tierra siga siendo una demanda, aunque el interés por cultivarla no

⁵⁵ “Catequesis de Éxodo, Estamos buscando la libertad”, tomado de *Teología india. Primer encuentro taller latinoamericano, 1991*. Cursivas del taller.

sea lo primordial porque cada vez su cultivo ha sido desplazado por diversas actividades; la más importante, la migración.

Para los catequistas del municipio margaritense Dios está con el pueblo, lo acompaña, está allí para protegerlo, para aliarse con él en los momentos de sufrimiento, dolor, opresión y enfermedad. Es puente de unidad para construir al pueblo⁵⁶.

Los agentes pastorales que trabajaron en la diócesis de San Cristóbal influyeron en la concientización de los feligreses de su área de influencia, que giró en torno a las reivindicaciones étnicas, políticas y sociales, y la politización para la movilización de cientos de indígenas de diversas localidades y regiones, en particular durante las décadas 70, 80 y 90 del siglo pasado.

El municipio margaritense ha pasado por varias etapas de rápida transformación: primero el establecimiento de las fincas, luego los ejidos, y en la década de los noventa se reforma el ejido a través del Programa de Certificación de Ejidos (Procede), con la reforma al artículo 27 de la Constitución mexicana. De las modificaciones que sufrió la posesión de la tierra, quienes se beneficiaron fueron los hijos de los ejidatarios; aparentemente sus condiciones económicas mejoraron, aunque los cultivos industriales como el café transformaron mínimamente su economía: la primera generación de los hijos de ejidatarios después de la década de los treinta no fue a la escuela, en cambio recibió la tierra de sus padres; la tercera generación no tuvo la posibilidad de adquirir tierras, pues cada vez había menos debido ya que la primera generación de ejidatarios fraccionó entre sus hijos, que entonces por lo menos tenía entre ocho y catorce hijos. Algunos de la cuarta y quinta generación (80 y 90) lograron estudiar e ingresaron al magisterio indígena, otros fueron a la cabecera municipal y varios salieron a ciudades de otros estados del sur del país. Con eso no quiero dar a entender que los ejidatarios se quedaron en sus poblaciones de origen, pero quienes lograron obtener un pedazo de tierra que cultivar se quedaron, mientras que los que no tuvieron esa posibilidad fueron a vivir a diversos municipios, especialmente a la cabecera municipal de Las Margaritas y Comitán de Domínguez.

Así, en la cabecera municipal de Las Margaritas, a finales de los ochenta, se formaron barrios como Los Pocitos, con inmigrantes provenientes de la finca El Retiro. Después de 1994, con el estallido del conflicto armado neozapatista, una oleada de expulsados de diversas localidades hicieron su arribo a este barrio, con lo que la

⁵⁶ Testimonio MHR, 13 de julio de 2008, Lomantán municipio de Las Margaritas, Chiapas.

composición de su paisaje social se transformó, al igual que la de otros barrios, como Sacsalum y San Sebastián.

Cuando la diócesis de San Cristóbal comenzó su trabajo desde la perspectiva de opción preferencial por los pobres (este asunto será tratado con detenimiento en el capítulo II) a principios de los años setenta del siglo pasado, encontró una sociedad tojolabal con infinidad de problemas en el que su reto fue apoyar a sus posibles soluciones, para ello contrató a personas universitarias y formó organizaciones. La relación que establecieron con la población fue dialógica⁵⁷, donde las instituciones y personas no actuaron como depositarias del conocimiento, más bien ambos grupos se aprehendieron y aprendieron en el proceso de trabajo.

1.5 La práctica del catolicismo en las fincas del municipio de Las Margaritas

La religiosidad practicada en las fincas, en el municipio de Las Margaritas, es un tema que no ha sido explorado por la investigación antropológica chiapaneca. Hasta el momento en que escribo esta tesis se han escrito algunas pinceladas de otras regiones del estado de Chiapas.

La nula existencia de documentos que den cuenta de la religiosidad de los tojolabales margaritenses en las fincas no permitió reconstruir de manera sólida su historia. Aquí realizo un pequeño acercamiento que permite entender el proceso que siguieron las prácticas religiosas a lo largo del tiempo, que puede ser abordado en futuras investigaciones⁵⁸. Para la construcción de este apartado recurrí a la historia oral de algunas personas, que en 2008 tenían entre 70 y 80 años, y del trabajo de archivo realizado en el Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas.

⁵⁷ Dialógica en el sentido que Freire utilizó el término, en el entendido de que describía la relación ideal entre maestros y estudiantes dentro del “marco de una educación como práctica para una ‘libertad’”. En ese sentido la relación dialógica se tiene que distanciar de la concepción tradicional ‘bancaria’ en la que el maestro ‘deposita’ el conocimiento y la información en los estudiantes, quienes mantendrán una actitud pasiva” (citado por Otero, 2004: 227). La perspectiva dialógica presupone que todos los sujetos son objeto de conocimiento, es decir, que poseen información y conocimiento considerable, así el maestro o cualquier persona de apoyo estaría en el lugar para ayudar a las personas, en este caso a los tojolabales, a obtener y sistematizar el conocimiento. Al hacerlo los tojolabales adquirieron conciencia de su situación social y los propios agentes aprehendieron en el proceso. Esto fue lo que sucedió con los jóvenes revolucionarios que llegaron del norte de México a Chiapas a principios de los años ochenta.

⁵⁸ Toledo Tello (2002) describe las fiestas patronales que se realizaban en las fincas del municipio de Simojovel como el tiempo en que se reunía la familia, amistades y trabajadores. Tenían como costumbre el intercambio de santos entre los ranchos vecinos. Los propietarios nombraban a los mayordomos entre los indígenas. Los indígenas les correspondía tocar el carrizo y el tambor además de hacer el baile, pero no dejaban que bailaran juntos hombres y mujeres. El propietario enseñaba cómo celebrar la fiesta, decía qué comida dar, llevaba la marimba, los cohetes, repartía el trago y quién mandaba a rezar a las cuevas cuando veían que no llovía en la temporada de seca.

Las historias que me relataron algunos catequistas acerca de las prácticas católicas son las que sus padres les contaron, y las diferencias con respecto a las actuales son mínimas, lo más trascendente es que el patrón salió del escenario. A mediados de la década de los noventa algunos tojolabales aún vivían en las fincas, otros habían tenido ya un proceso de politización, al contacto con otros grupos sociales; a esto le sumamos que la Iglesia había comenzado desde finales de los setenta su labor pastoral “liberadora”. Por ejemplo, una mujer que su padre vivió en la finca El Retiro y ella hasta que tuvo 13 años comenta:

Nosotros vivimos en la finca como esclavos, no hay tiempo de ir a la iglesia, no hay tiempo de ir a la fiesta, sólo cuando el patrón da permiso; yo de niña trabajaba cuidando los borregos y nunca me pagaron...⁵⁹

Uno de los investigadores en la zona, también nativo de la localidad Veracruz, Antonio Gómez, señala que en algunas de sus conversaciones con tojolabales le dijeron:

Fue el patrón quien trajo el santo o “sí, llevábamos al patrón cuando era invitado en otra finca”; es decir, cuando servían de tamemes, (cargadores), pero ellos no recuerdan que hicieran romerías de un lugar a otro, ¡claro, mientras permanecían en las fincas!; algunas ocasiones sí iban a la fiesta de algún santo, pero cuando el finquero lo autorizaba, mientras éste no lo hiciera no había la posibilidad de practicar la religión libremente⁶⁰.

Los documentos que obran en el Archivo de la Diócesis de San Cristóbal muestran dos tendencias: por un lado, que fueron los dueños de las fincas quienes decidieron qué religión practicarían los trabajadores y quiénes compraban los santos. Existía la generalidad de que las fincas tuvieran nombre de santo; por lo tanto, al construir el templo y buscar un santo que festejar con frecuencia llevaron un santo que coincidiera con el nombre de la finca. Esta afirmación se debe a que en algunos de los pocos documentos que encontré, y que a continuación transcribo, así lo señalan, por ejemplo:

Solicitud de la Sra. Ma. Senobia Aguilar de Figueroa, dueña de la finca
Concepción para edificar una capilla por ser aquella finca la más

⁵⁹ Testimonio JC, mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

⁶⁰ Comunicación personal AGH, 1 de febrero de 2011, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

centrica de varias que se encuentran y localizan en relación a Concepción.

La que suscribe originaria y becina de Comitán, ante USA (sic) con el mayor respeto espongo: que deseosa de facilitar los auxilios espirituales a los sirvientes que tengo en mi finca denominada “Concepción”, sita entre los límites de la parroquia de Margaritas, a cuatro leguas distante de este pueblo.

Hé (sic) determinado edificar una capilla proveyendola de todos los utiles necesarios para selebrar el santo sacrificio de la misa y administrar los demás sacramentos de nuestra Santa Madre Iglesia Católica porque es demasiado graboso mandar a mis sirvientes a la cabecera de la parroquia a cumplir los presertos cristianos: y si bien hay una capilla en la finca denominada San Cristóbal; distante una legua de esta raras veces y pocos días llega alguien, hayi el señor cura, por cuenta del dueño de aquella finca y no me es facil hacerle llegar por mi cuenta, por falta de confianza al grado que preferiria enviar a mis referidos sirvientes a Margaritas en el caso de que no se les pudiese administrar aquí, los santos sacramentos. Por esta razón suplico a usa (sic) encarecidamente se digne concederme la licencia necesaria para edificar la referida capilla....No parese además adelantar que mi referida finca es la más séntrica de otras que existen cerca de ella, cuales son, San Antonio, San Cristóbal, San Vicente, el Carrisal, San Pedro Chacalaltic, Yal Cruz y Las Cruces⁶¹.

A esta solicitud se le sumó un escrito del cura, del entonces pueblo de Las Margaritas, en donde afirmaba que todo lo que en la solicitud se refería la propietaria era cierto, y que por lo tanto “suplico... se digne acceder a tan piadosa solicitud”⁶². La petición fue aprobada el 17 de abril de 1882. Así como la solicitud antes transcrita, con sus respectivas respuestas positivas encontré la de los propietarios de la finca El Iris, de

⁶¹ 27/ III/1882, 5110, II.C.II.C, Comitán. Las Margaritas. Fincas. Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas. Los documentos fueron transcritos tal cual, por ello se respeta el documento original.

⁶² 27/ III/1882, 5110, II.C.II.C, Comitán. Las Margaritas, Fincas. Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Nuestra Señora de la Soledad, Santiago, ésta última enviaba a sus trabajadores a la ciudad de Comitán de Domínguez para recibir los sacramentos, entre otras.

Por otro, los propietarios fueron apoyados por la institución religiosa católica, lo que indica que ambos sectores mantenían una estrecha relación. El obispo en turno es quien se encargaba de realizar las bendiciones de los templos construidos en ellas, salvo algunas excepciones lo realizaba el cura bajo la anuencia de aquél.

También hay que señalar que los feligreses de las fincas proporcionaban un ingreso para la Iglesia; así se describe en un documento con fecha 7 de julio de 1924, en el que el sacerdote señalaba que:

Las limosnas que se recibían de las fincas quedaran adheridas a la parroquia de Santa Margarita [y que] los encargados de los templos e incluso los propietarios se encargan de mandar con religiosidad al señor cura todo lo que reúnen aunque sea en pequeñas cantidades, por último me permito manifestar que en la fiesta titular de aquella parroquia (20 de julio) se junta algunas arrobas de cera, que provienen de las fincas.

Una vez que en la finca se construía el templo, los trabajadores no tenían “necesidad” alguna de salir fuera de ella. Ellos también formaron parte de la comitiva que cuidaba el templo, pero no se recuerda que se ejercieran cargos dentro de ellos pues la festividad corría a cargo del finquero. Sin embargo, en el año 1885, en un documento aparece la existencia de la mayordomía de Santa Margarita en la cabecera municipal, misma que constaba de cuatro mayordomos y tres alféreces⁶³. Fuera de este dato no encontré alguno que revelara la participación de los tojolabales en la religiosidad popular.

Es posible que casi todas las fincas en sus tierras tuvieran un templo y que quienes se encargaran de mantenerlo fueran los trabajadores, pues en el archivo existen relaciones de fincas tal y como transcribo el siguiente cuadro.

Cuadro 5: Distancias del pueblo de Comitán a las fincas que se encontraban en la región

Pueblos y haciendas	Distancia/leguas
De Comitán a:	
San Joaquín (Sic)	4
San José	6

⁶³ Junio/21/1885, IV. C.5, Las Margaritas, Fincas, Archivo Diocesano, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

La Soledad y San Pedro	9
Momón, La Floresta, Santo Domingo y Belén	12
La Pimienta	12
Las Cruces	6
San Pedro Chacalatic	8
Baju	8
Fontaná	8
Santa Rita	10
Maxha	4
Bajucu	6
Bauitz	6
San Mateo	6
El Retiro	6 ½
Cruz	6
Cimarrón	3
Ysxcan	7
Ysoch	9

Fuente: Doc. #9205, Margaritas I.V.D., año de 1879, Fincas, Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Todas las fincas que se encuentran en el cuadro estaban en lo que ahora es el municipio de Las margaritas.

No tengo datos que revelen que en las fincas se practicara otra religión diferente al catolicismo. Hasta muy entrada la década de los setenta los padres aún iban a dichos espacios para oficiar misa, incluso el obispo ahí se hospedaba. Claro, los sacerdotes también gozaban de la comida y hospedaje de los finqueros, recuerdan algunos tojolabales.

Antes los padres y el obispo llegaban en la casa grande, el patrón les da de comer, ellos vienen, dan confirmación, bautizo o comunión, sólo; nosotros, pues como no sabemos, pues 'tamos [estamos] felices que nos confirmamos, bueno nuestros papacitos, bautizamos, o hacemos primera comunión. Que no hay dinero, pues vamos a pedir con el patrón, todo el patrón lo paga, pero no así de gratis, sino que tenemos que pagar con el trabajo, por eso no podemos salir de la finca, porque

la deuda, uuhhh, es mucho, y dónde encontramos dinero para pagar, más que tenemos que seguir⁶⁴.

Ahora bien, en la década de los setenta del siglo pasado, algunos catequistas iniciaron los recorridos⁶⁵ a las fincas aún existentes en ese momento. Recuerdan que “metían en un costal [saco] las Biblias para ser repartidas entre los trabajadores, que en varias ocasiones fueron corridos por los dueños de las propiedades, porque estaban incitando a los trabajadores a que partieran de ella o a que se revelaran en contra de él”.⁶⁶

La costumbre de festejar a los convidados y a los santos, el gusto por los juegos, como el básquetbol o el fútbol, las festividades, las formas de cortejo matrimonial, la figura de la cárcel para la regulación de la conducta y la sanción cuando se roba a la joven, surgieron en las fincas (Morales Bermúdez, 2005). Buena parte de la vida actual de las localidades indígenas tojolabales se encuentra sustentada por la que tuvieron antaño en ellas.

En la mayoría de los ejidos, fundados en los años treinta, aún quedan los templos en ruinas como vestigios de un pasado reciente, que fueron construidos con la anuencia de la Iglesia católica chiapaneca; por ejemplo, el templo de la ex finca El Retiro, propiedad del Sr. Ernesto Castellanos, fue bendecido el 12 de agosto de 1912⁶⁷ se mantuvo hasta 1994 en que fue tomado por simpatizantes neozapatistas de la localidad de Saltillo. El templo se encuentra en ruinas, los ejidatarios tienen el suyo que construyeron después de la formación del ejido.

Una vez que los ejidos se consolidaron, el catolicismo “tradicional” se convirtió en el eje articulador de la mayoría de las localidades tojolabales, y es con el que se identificaron por mucho tiempo. En 2008 la religión católica no es la única que definía la identidad indígena tojolabal; la presencia de diversas Iglesias no católicas ha llegado a cuestionarla.

El paso de diversas personalidades e instituciones por las localidades indígenas, en este caso en las tojolabales, particularmente de la Iglesia, propició la reconstrucción de la memoria de la finca con una connotación precisa: la de la opresión.

⁶⁴ Entrevista BZ, 13 de septiembre de 2008, Santa Ana Ojo de Agua municipio de Las Margaritas, Chiapas.

⁶⁵ La formación de catequistas será descrita detalladamente en el siguiente capítulo.

⁶⁶ Comunicación personal con TSM, 25 de enero de 2011, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Para la práctica de la catolicidad en un pueblo tojolabal, ver Ávalos Placencia, 2008.

⁶⁷ Agosto/12/1912, 5271, IV.A.3, Margaritas, Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas.

1.6 Fin de la finca: la formación del ejido margaritense

El 30 de octubre de 1914 se expidió la ley de obreros que buscó cancelar las deudas de los peones acasillados, imponer una jornada laboral de 10 horas, el pago salarial en metálico y prohibía que éste se hiciera a través de fichas canjeables en las tiendas de raya. En suma, buscaba modernizar las relaciones de producción en las fincas y acabar con el modelo de servidumbre, cosa que no se logró.

El general Lázaro Cárdenas del Río, que gobernó México durante 1934-1940, promulgó una la ley agraria que apoyaría a los indígenas en la adquisición de tierras. Durante su campaña rumbo a la presidencia de la República visitó Chiapas, lo mismo sus lugares inaccesibles que sus ciudades. Sin embargo, después del presidencialismo Cardenista el reparto agrario se frenó, no sólo para este estado sino para el país en general por privilegiar la perspectiva de la industrialización.

Los ejidos⁶⁸ surgieron tras la expropiación de tierras que excedían los límites de la pequeña propiedad y de tierras nacionales durante el sexenio cardenista, con el propósito de dotar de tierras a grupos de campesinos e indígenas carentes de este bien para la explotación en común; y se implantó el sistema ejidal, tratando con ello de acabar con el “latifundio” existente hasta antes del inicio de la Revolución mexicana. En el caso de las Margaritas con el sistema finquero predominante.

Las tierras del ejido se dividen en las de asentamiento humano, integradas por aquellas necesarias para el desarrollo de la vida comunitaria, se ubican en la zona de urbanización y fundo legal; las de uso común, referidas a las que la asamblea reserva para el sustento económico, y las parceladas, generalmente se usufructúan de manera individual o familiar. Es facultad de la asamblea señalar y delimitar estos tres tipos de tenencia. No necesariamente todos los ejidos tienen los tres tipos de tenencia, hay algunos que no cuentan con área de asentamiento humano, otros no tienen tierras parceladas y otros sólo tienen parceladas.

⁶⁸ Ejido (del latín *exitum*) es una porción de tierra de uso público considerada, en algunos casos, como bien de propiedad del Estado o de los municipios. En México, el ejido es una propiedad rural de uso colectivo que aún existe y fue de gran importancia en la vida agrícola (<http://www.pa.gob.mx/publica/pa07ga.htm>). Mario Humberto Ruz (1992) en su libro *Savia india Floración ladina* señala que el ejido existió desde el siglo XV, y fueron tierras que se usaron para la explotación de ganado menor en común. Mientras que Rincón Serrano (1980) sostiene que el ejido tiene su origen en España y el régimen se trasladó a México, que usufructuaban los indios, al parecer con el mismo nombre. Termino que se usa para denominar a toda la tierra que no es propiedad privada (De La Peña, 1980).

Los ejidos de Las Margaritas generalmente poseen los tres tipos de tenencia⁶⁹: propiedad privada, comunal, y ejidal. La primera en la cabecera municipal y en los ranchos, la segunda y la tercera en las localidades que se encuentran fuera de la cabecera municipal.

Corresponde a los ejidatarios el derecho de aprovechamiento y usufructo de sus parcelas. Los derechos sobre éstas se acreditan por medio de certificados de titularidad parcelaria y pueden cederlos a otros ejidatarios o avecindados del mismo núcleo agrario. Para eso será suficiente la conformidad por escrito entre el comprador y el vendedor ante dos testigos, correspondiendo al comisariado ejidal realizar la notificación al Registro Agrario Nacional (RAN) y efectuar la inscripción respectiva en el Libro de Registro del núcleo ejidal.

Durante la reforma agraria el gobierno federal, especialmente el cardenista, fue concebido como el benefactor directo, el benevolente y libertador de los peones. Con el trabajo de concientización que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas y organizaciones no gubernamentales, además del arribo de diferentes partidos políticos, esa visión fue modificada, pronto dejó de ser el “proveedor” para convertirse en el enemigo principal.

Uno de los beneficios que obtuvieron las poblaciones indígenas con la adopción del sistema ejidal fue su relativa “autonomía”. No obstante, la carencia de incentivo y la falta de propiedad de los campesinos sobre la tierra trajo consigo el decrecimiento del desarrollo económico del municipio, además de poca eficiencia productiva, así como poca solvencia con la que podía responder a los cambios e innovaciones tecnológicas, el grado de movilización social o la rigidez de su estructura interna y el aparente sentido individualista del campesino (Rincón Serrano, 1980). Presumiblemente el argumento se basa en que la industrialización es la base del desarrollo económico. En esencia este punto destaca que no es posible la superación económica individual usando como base el sistema ejidal y colectivo. También indican que el fracaso del ejido es el resultado de “la influencia corporativa” (ibíd.).

⁶⁹ El artículo 23, fracción X, de la Ley Agraria, faculta a la asamblea a determinar la delimitación, asignación y destino de las tierras de uso común, por lo que el núcleo de población agrario, con fundamento en lo dispuesto por el artículo 56 de la misma Ley, podrá determinar el destino de las tierras que no estén formalmente parceladas, efectuar el parcelamiento de éstas, reconocer el parcelamiento económico o de hecho o regularizar la tenencia de los poseedores o de los que carezcan de los certificados correspondientes y, consecuentemente, destinarlas al asentamiento humano, al uso común o a parcelarlas en favor de los ejidatarios

(<http://warmanarturo/Ejido>, <http://www.pa.gob.mx/publica/pa07ga.htm> y <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev//derhum/cont/35/pr/pr23.pdf>) consultado el 04 de junio de 2010.

En Chiapas, hacia 1931 se iniciaron los primeros tímidos repartos de tierra para aquellas personas que no poseían este bien; empero las relaciones de servidumbre siguió siendo el componente esencial del campo (Ruz, 1992).

Victorico Grajales gobernó Chiapas durante los años 1928 a 1932, tiempo durante el cual se crearon 126 ejidos con un total de 2,000 hectáreas. Impuso también una campaña antialcohólica y de alfabetización en beneficio de los indios. Más tarde Lázaro Cárdenas (1934-1940) instituyó la “asamblea ejidal” o “asamblea comunal”, donde era procedente como órgano definitorio y regulador de la vida comunitaria local. Los días privilegiados de sesión serían los domingos, y de ordinario las tardes después de las labores agrícolas, con los cuales se desplazaba la importancia de la misa dominical y el rezo cotidiano como actos rituales que estructuraban la colectividad y se les reemplazaba por el rito de la asamblea comunitaria (Morales Bermúdez, 2005: 66).

La búsqueda de un lugar para formar lo que después se le conoció como colonias, ejidos, comunidades, y ahora en la jerga académica localidades, no fue fácil, se tuvo que andar un largo camino para encontrar el lugar propicio, adecuado, para hacer el asentamiento humano, así lo describe el siguiente testimonio:

Como en el rancho los patrones no dan tiempo si se enferma el hombre, si la mujer se enferme, mi difunto mi papá se aburrieron y mi difunto mi papá salieron ahí con sus hermanos... se fueron por San Juan Bautista, y así no dilataron, se fueron por Santa Ana Ojo de Agua, otra vez ahí, en Santa Lucía, bajaron en Santa Rita Invernadero, bueno, entonces ya llegaron allí, pues es una cosa muy espantoso, una cosa que da miedo para salir, para andar, para llegar en ese lugar, como que la gente no se anima para llegar allá; por qué, porque hay miedo y las mujeres no quieren ir; por qué, porque hay miedo...⁷⁰

En el municipio de Las Margaritas, como vimos en el testimonio anterior, la búsqueda de un lugar para hacerlo habitable no fue fácil, por ello algunas personas desistieron de ello, así lo demuestra el siguiente testimonio:

...entonce[s] los que no aguantaron regresó, un jovencito se llama Anacleto Cruz, mi difunto mi papá, me contaba, regresó porque hay

⁷⁰ Entrevista ASI, 1 de mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

mucho tigre, no puede salir, porque da miedo salir, era montaña, todo en el cerro, entonces regresaron los que no pudieron aguantar⁷¹.

Después del presidencialismo cardenista, los siguientes presidentes privilegiaron la industrialización del país y la agricultura recibió poco apoyo. Chiapas quedó al margen de todo avance tecnológico y sólo la llamada región Soconusco prosperó en la agroindustria gracias a los apoyos otorgados por el gobierno federal, pues se trataba y se trata de una región de migrantes alemanes desde principios de los años treinta, quienes tenían en su poder las fincas cafetaleras.

El reparto agrario se burocratizó y corrompió la acción agraria en relación con los indígenas-campesinos.

Desde entonces y hasta muy fechas recientes dio curso a una práctica perversa, mediante la cual se jugó el clientelismo político y al enriquecimiento ilícito cerrando, al tiempo, las puertas a una expedición correcta de la justicia y el derecho: no se ejecutaron resoluciones presidenciales, no se practicaron deslindes correctos, se dotó a diversos ejidos con las mismas tierras, se politizó vía partido, a las autoridades ejidales y sus asambleas, se negoció la justicia y se politizó el derecho, se le transformó en arma política en vez de reconocerle su sentido jurídico (Morales Bermúdez, 2005: 104).

La posesión de la tierra fue anárquica y perdió su derecho jurídico, también favoreció el uso de la fuerza como presión política o como represión. Todo conflicto social se negoció a través de la tierra, todo voto partidista se convirtió en promesa de resolución de problemas agrarios, la tierra así se convirtió en el eje que articuló movimientos sociales surgidos desde el seno de la Iglesia católica y el anhelo de resolución de agentes de pastoral⁷².

⁷¹ Entrevista ASR, 1 de mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México. Cuando en el testimonio la persona hace alusión al tigre, supongo que se refería a jaguares, porque en esta región los tigres no existen, en cambio sí los jaguares; actualmente son una especie protegida por encontrarse en peligro de extinción.

⁷² Para una amplia información sobre los problemas agrarios en Chiapas ver Villafuerte *et al.* (1999); González Esponda (1989).

Desde la instauración del ejido en México se han mantenido tres órganos: la asamblea, el comisariado ejidal, y el consejo de vigilancia⁷³.

En el ejido, la asamblea es el órgano supremo, en ella participan todos los ejidatarios básicos sin mediación alguna. Ésta se reúne cada seis meses ordinariamente, pero también puede ser convocada en cualquier periodo a petición del comisariado ejidal o del consejo de vigilancia; por iniciativa propia o porque lo soliciten al menos 20 ejidatarios o 20% del total de los ejidatarios; en el caso que aquéllas rehusaran convocarla o no lo hicieren en un plazo de cinco días hábiles lo puede hacer la Procuraduría Agraria (PA), que se trata de un órgano de administración pública federal que se encarga de la asesoría jurídica y defensa de los ejidatarios.

La asamblea ejidal fue un lugar para dar información y tomar acuerdos para la distribución de las parcelas, solares y del terreno en común. El Ayuntamiento y las asambleas son dos instituciones diferentes; el primero es una autoridad que en teoría debe velar por el Estado de derecho de la población del municipio y resolver todos los problemas que se susciten de su convivencia, mientras que la asamblea y los comisariados se institucionalizaron y legitimaron en el proceso de formación de los ejidos, extendiendo su autoridad a otros ámbitos considerados colectivos que no necesariamente tuvieron ni tienen que ver con los asuntos agrarios; asuntos que los convirtieron en los gobiernos de *facto*.

Debido a las exigencias del código agrario los colonizadores deberían sesionar y tomar acuerdos en común para resolver las necesidades y la legislación del ejido. La forma “corporada indígena” se impuso en las sesiones de la asamblea, la exclusión de la minoría fue la base para la toma de acuerdos y para la unidad, la mayoría decide y es la que tiene la razón, la minoría no tiene más que sujetarse de manera tácita al acuerdo común (información de campo, 2008).

Por la formación contemporánea de las localidades tojolabales, no poseían en su interior un tipo de organización estructurada, de ahí la importancia de la instalación de la

⁷³La Ley Agraria en su artículo 23, fracción X, faculta a la Asamblea ejidal para determinar la delimitación, asignación y destino de las tierras de uso común, por lo que el núcleo de población agrario, con fundamento en lo dispuesto por el artículo 56 de la misma Ley, podrá determinar el destino de las tierras que no estén formalmente parceladas, efectuar el parcelamiento de éstas, reconocer el parcelamiento económico o de hecho o regularizar la tenencia de los poseedores o de los que carezcan de los certificados correspondientes y, consecuentemente, destinarlas al asentamiento humano, al uso común o a parcelarlas en favor de los ejidatarios. La información que presento sobre el ejido y la asamblea fue tomada de los siguientes sitios, en:

<http://warmanarturo/Ejido>, <http://www.pa.gob.mx/publica/pa07ga.htm> y <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev//derhum/cont/35/pr/pr23.pdf>

asamblea⁷⁴. Ésta se encuentra formada por los beneficiarios de las tierras bajo el régimen ejidal o de bienes comunales, con un cuerpo de autoridades. Es la instancia reconocida para realizar los trámites necesarios ante las instituciones del Estado. En sus inicios fue la autoridad local, tuvo como papel la colecta del pago de las contribuciones anuales, el seguimiento del proceso de legalización y dotación oficial de las tierras delimitadas y la convocatoria para las discusiones sobre el uso de los diversos tipos de suelo, y cuando así ha sido el caso, las cantidades y medidas de cada una de las parcelas (Gómez Hernández, 2007: 49).

En los primeros años de vida del ejido algunos tojolabales recuerdan que casi nadie faltaba a las asambleas, porque a todos les concernían los asuntos a tratar. Por ejemplo, los relacionados con la tierra, estar pendiente de alguna afectación a las superficies ya poseídas o concedidas, o de no quedar fuera de las que estaban aún por repartirse, pleitos entre vecinos por perjuicio de animales, por ebriedad de algún componente de la recién formada población, por los hijos, por alguna mujer en edad casadera. Fue necesario estar al pendiente de todo lo que iba ocurriendo bajo un régimen de propiedad novedoso, concebido como una alternativa de vida mejor que la que se tenía en la finca (Gómez Hernández, 2007: 47-48, e información de campo).

Hasta la década de los ochenta en las localidades tojolabales la asamblea fue el órgano máximo de representación que los ejidatarios tuvieron; institución en la cual se discutieron asuntos concernientes a la localidad relacionados con lo doméstico, como los trámites al exterior, en el que tuvieron como portavoz al presidente del comisariado ejidal (información de campo). La asamblea se convirtió, adhirió y pasó a formar parte de lo “tojolabal”⁷⁵, misma que posteriormente los identificó como “una comunidad homogénea” de la que antropólogos, políticos, clérigos y otros personajes e instituciones se refirieron para describir la identidad de los tojolabales como un grupo “solidario”⁷⁶, homogéneo y con un fuerte “arraigo tradicional”.

⁷⁴ Para una descripción etnográfica más detallada sobre la asamblea ejidal consultar Gómez Hernández, 2007.

⁷⁵ Hacer alusión a “lo tojolabal” es para refirme a las distintas formas de expresión de la identidad de los tojolabales. El municipio de Las Margaritas es uno de los más grandes del estado de Chiapas, en el cohabitan diferentes grupos étnicos: tzeltales, choles, tzotziles, mames, kanjobales, chujes, choles y los originarios tojolabales. Es a este último al que me referiré en los folios de esta tesis.

⁷⁶ No tengo elementos para demostrar que la asamblea no fue el espacio de cohesión social porque la mayoría de los pobladores comentan que ahí se tomaban los acuerdos, incluso recuerdan aquellas asambleas como verdaderos espacios para poner el orden en la comunidad, los investigadores que han analizado el tema han señalado que es un espacio o institución, órgano de poder y tomas de decisiones, poco o nada se dice de lo que fue la asamblea en otro tiempo.

A decir de Ruz (1990), no sólo el comisario tenía la facultad de convocar la asamblea ejidal, sino cualquier padre de familia o ejidatario podía solicitarlo a la autoridad para un caso en particular de conflicto entre los vecinos que no tenían que ver con el manejo de la tierra. Entre estos casos estaba, por ejemplo, los referentes a acusaciones por brujería, de asesinato o disputa por alguna mujer para esposa, en ese momento se trataba de niñas de hasta 13 años. Es decir, la autoridad, aunque sólo estaba relacionada con las tierras en un principio, pronto intervino en otros asuntos, y la asamblea empezó a adquirir importancia en otros aspectos de la vida de la gente (Gómez Hernández, 2007: 60).

El crecimiento demográfico y la diversidad de intereses trajo consigo que desde los años ochenta, del siglo pasado, en la mayoría de los ejidos margaritenses las asambleas se duplicaran, por ejemplo en el ejido Veracruz existen dos: una que representa a ejidatarios, otra que convoca a todos los jefes de familia sin importar si son o no ejidatarios. Ese crecimiento demográfico en la mayoría de las localidades tojolabales implicó diversas necesidades, tales como la educación, la salud, el agua, la energía eléctrica, caminos, entre muchas más. Para gestionar los diversos servicios (luz, agua, caminos, escuelas...) se formaron comités que son nombrados por la asamblea. El de salud vigila y cuida que la localidad esté limpia de basura, que se coloque en su lugar; si alguna persona no cumple antepone una queja ante el comisariado, éste a su vez convoca a la asamblea y se acuerda la sanción; el del agua. Generalmente en las comunidades hay una sola toma de agua en donde todos los habitantes van a surtir, si hay barrios organiza un horario para cada uno⁷⁷, vigila el mantenimiento de la tubería, si hay desperfectos da aviso al comisariado, éste lo expone en la asamblea y se acuerda la actividad, por ejemplo, si hay que limpiar el manantial todos dan un día de trabajo colectivo gratis. Un tema particular es de los catequistas, aunque es un cargo religioso católico y unipersonal surgido del resultado de los cambios ocurridos y asumidos en la diócesis, la asamblea se tomó la potestad de nombrarlos⁷⁸. La duración en sus funciones es vitalicia, no obstante la asamblea lo puede destituir si sus actividades se tornan en intereses personales o para un grupo en particular, y no para la población en general de la localidad, así también por

⁷⁷ En San Antonio Los Altos el agua se trae desde un manantial que se encuentra como cinco kilómetros aproximadamente del pueblo, se hace a través de una tubería que llena un pozo y ahí van por las tardes las mujeres, los hombres y los niños a traer el agua y llevarlo a sus viviendas. En temporada de sequía que es en la primavera les toca ocho “cántaros” o garrafas, de unos 15 litros, por familia o templo. Quien organiza esto, con la anuencia del Comisariado, es el comité del agua.

⁷⁸ En el capítulo dos me ocupo del tema de las transformaciones de la diócesis.

edad avanzada o por enfermedad. No conocí algún caso en el que haya sido destituido, en cambio sí de personas que tienen 40 años en el cargo.

Aunque a la asamblea se le considera la máxima autoridad, el comité del comisariado ejidal ha tenido y tiene la facultad de convocar a reuniones para la discusión de los problemas y la búsqueda de alternativas de solución con propuestas y contrapropuestas en un espacio específico, la casa ejidal (Gómez Hernández, 2007: 52).

Hasta 2008 la asamblea en los ejidos tojolabales seguía jugando un papel preponderante, claro, con sus respectivas modificaciones, en ella se vierten, se tratan y se resuelven todos los problemas de quienes integran la localidad, estos pueden ser también conflictos vecinales, de robos, religiosos, entre otros. En todos estos ámbitos la asamblea acuerda el castigo o los castigos que deben darle a quien o quienes cometen alguna falta⁷⁹. Organiza limpia de calles, la celebración de la festividad del santo patrono de la localidad, el uso del suelo, las parcelas, los recursos naturales, la relación con las poblaciones vecinas y con las instituciones, más allá del perímetro de la localidad.

La asamblea aparece en abstracto como algo ordenado que llegó incluido en el paquete del reparto agrario; fue “impuesta” y planteada como la instancia local a través de la cual tomar decisiones y plantear las necesidades; y también como órgano máximo de autoridad, que debía respetarse. Después los tojolabales se reapropiaron de ella, fue el elemento por el que durante mucho tiempo los antropólogos describieron a los tojolabales, y también por el que ha cabalgado la diócesis de San Cristóbal para llevar a cabo su proyecto catequístico. Pues permitió que la asamblea se eligieran los catequistas, aceptó y asumió que la comunidad estaba regida por hombres y al ser un espacio delimitado para ellos, no para ellas los acuerdos comunitarios siempre lo tomaron los hombres⁸⁰.

⁷⁹ Por ejemplo, en una ocasión a una mujer de la localidad de Yasha se le acusó de hablar mal de otra persona, la persona de la que supuestamente estaban hablando mal interpuso su queja ante el comisariado, éste a su vez lo expuso en la asamblea y acordaron que la persona que había hablado mal tendría que acomodar unas piedras que hacía tiempo se encontraba en un sitio que presuntamente daban mal imagen y llevarlas a otro. En otra, una pareja de jóvenes se fugaron de casa de sus padres, los padres de la joven interpusieron queja ante el comisariado, éste sito a una reunión y acordaron llevar a la cárcel a ambos, además el joven debía pagar una multa. Así podría seguir enumerando la disparidad de los casos en los que la población interviene a través de la asamblea.

⁸⁰ En algunas localidades como Cruz del Rosario debido a la alta tasa de migración, se dice que este pueblo es de mujeres, niños, ancianos y enfermos, la iglesia católica y las no católicas han tenido que modificar su estructura local, pues los cargos religiosos que se encontraban reservados única y exclusivamente para hombres, con el fenómeno migratorio, las mujeres están asumiendo los cargos que en antaño fueron para ellos. Las mujeres de esta localidad señalan que ellas asumen el cargo porque no están los hombres y que ahora significa más trabajo para ellas, pues deben asumir el rol de hombre y mujer a la vez, en tanto a las actividades, económicas y sociales se refiere. Más que ser un prestigio es una carga laboral (información de campo).

Se puede decir que la asamblea se convirtió en el “gobierno local” (Van der Haar, 2001); muchas veces el gobierno municipal no interviene, puesto que en el surgimiento y formación de los ejidos los ayuntamientos municipales no tienen nada que ver, sino la SRA, razón por la cual es un órgano que surge y se forma al margen del ayuntamiento municipal. Al ser independiente del ayuntamiento, éste actúa como intermediario, por ejemplo en lo religioso tanto los gobiernos municipales como los estatales sólo intervienen como mediadores para aminorar la tensión (volveré sobre este punto en el capítulo cuatro).

La asamblea que se celebra en los ejidos tojolabales se ha tornado cada vez más compleja y diversa, es el lugar y un espacio en donde se crean agentes sociales, en ella se vierten una diversidad de opiniones, puntos de vista, percepciones; también en su interior se forman grupos que aprovechan los recursos disponibles dentro y fuera de la asamblea. Influye en la reconfiguración social, en la reinterpretación y continuidad de la organización social de la localidad.

La asamblea ha visto una extensión vital en la casa ejidal⁸¹, en la que el último domingo de cada mes los ejidatarios discuten los problemas y acuerdan las actividades que realizarán dentro y fuera de la localidad. La cuestión de discutir y acordar, a pesar de los vicios, jalneos y hasta imposiciones guarda un alto nivel de funcionalidad para algunos tojolabales.

En lo que respecta al comisariado ejidal es un órgano ejecutivo, constituido por un presidente, un secretario y un tesorero, cada uno con su suplente. Bajo su cargo está la ejecución de las determinaciones de la asamblea, así como la representación del ejido para los efectos legales estipulados por la Ley Agraria y la administración de los bienes ejidales, éste tendrá las mismas facultades que un apoderado general para actos de administración, pleitos y cobranzas, nótese que jamás de dominio, siendo un cuerpo colegiado, no debe confundirse con algún tipo de comisario sino que para sus funciones depende del consenso de sus tres miembros.

El artículo 25 de la Ley Agraria faculta al comisariado para levantar actas de asamblea cada vez que se celebren, y deben contener fecha, hora y lugar en donde se lleven cabo, día de la convocatoria, si es primera, segunda o ulterior a convocatorias

⁸¹ En la mayoría de los ejidos tojolabales existe una casa, que se le denomina casa ejidal, en donde los ejidatarios celebran sus reuniones. Esa casa generalmente construida con recursos económicos del gobierno federal.

legales, según señalamiento expresado en dicho artículo. Para que un acta de asamblea tenga validez debe asistir la mitad más uno de los ejidatarios, en caso de no haber cuórum y se realizase no es de validez oficial.

En los primeros años del ejido, en el municipio de Las Margaritas, la persona electa para asumir el cargo de comisariado debía viajar a lugares desconocidos y lejanos como la capital del estado o del país, lo que provocaba incertidumbre, miedo, gastos económicos, abandono de sus propias actividades que servían para el sostén de su familia, pérdida de tiempo, tratar con personas no indígenas, la envidia y la venganza por la inconformidad de algunos ante las decisiones tomadas en la asamblea. Acciones que el comisariado tenía que hacer cumplir, en perjuicio de otros; razones por las cuales algunas personas no aceptaban el cargo; sin embargo, quien salía electo era obligado a cumplir por la asamblea (Gómez Hernández, 2007: 57, e información de campo).

Asumir la tarea de comisariado no significaba necesariamente, en ese entonces, tener autoridad sobre los demás, por ser un cargo desconocido más bien la mayoría de las veces era obligatorio. En el 2008, año en que realicé el ejercicio etnográfico para esta tesis, en algunas localidades no obstante era un cargo que no despreciaban, pues generaba prestigio dentro y fuera de la localidad, ya que una vez obtenido quien lo recibía se convertía en la autoridad del pueblo, aunque no pudiera tomar decisiones unipersonales.

En el área tojolabal, durante el primer periodo del ejido (1931) quienes generalmente asumieron el cargo de comisariado eran personas analfabetas, normalmente con un español funcional; sin embargo, quien levantaba el acta se trataba de alguna persona, normalmente técnico de la Secretaría de la Reforma Agraria. Es posible encontrar actas de asamblea de la década de los setenta en donde la totalidad de las firmas son huellas dactilares, en escasas ocasiones el presidente del comisariado sabía escribir su nombre. Mientras que en 2008 se requiere como mínimo saber leer y escribir para aspirar al puesto; el resto de los integrantes del comité puede no saber (comisariado ejidal de San Antonio Los Altos, municipio de Las Margaritas, Chiapas, junio de 2008).

El Consejo de Vigilancia se encuentra constituido por un presidente, un primer secretario y un segundo secretario, cada uno con el respectivo suplente. Este cuerpo auditor actuará escrutando las acciones del comisariado, asegurándose de que se cumplan las leyes agrarias, así como las internas dadas por el ejido. El comité del consejo de vigilancia dura en su cargo hasta tres años, no pudiendo reelegirse por un periodo idéntico al que estuvo bajo el carácter de propietario; de no convocarse a elección, pasados los tres

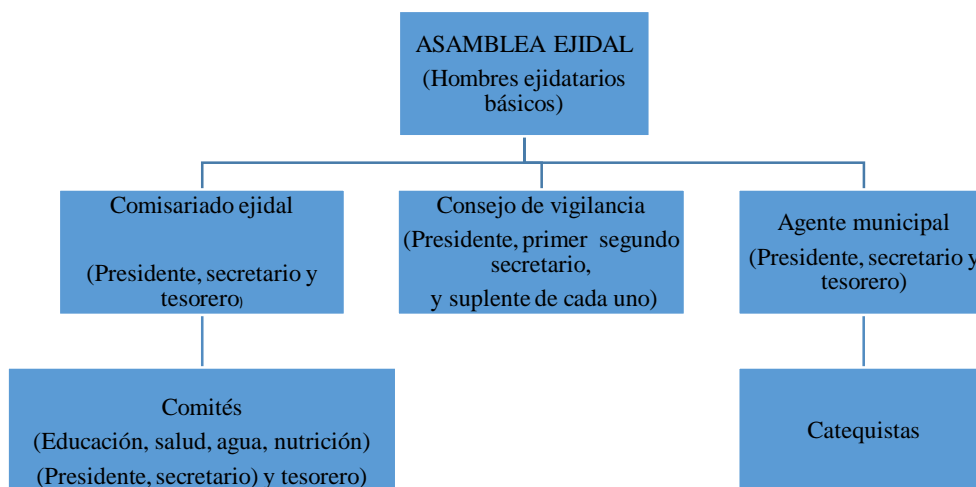
años, automáticamente aquellos que eran suplentes se convierten en propietarios; esto mismo aplica para el comisariado ejidal.

Con las reformas agrarias nacionales del presidente de Lázaro Cárdenas, que iniciaron en la tercera década del siglo XX y que afectaron a las fincas chiapanecas y particularmente las de Las Margaritas, el paisaje comienza su transformación interna, con ello la larga época del baldío empieza su desintegración. Con tales transformaciones dio inicio la historia política, económica y socio-cultural moderna de los tojolabales, que gracias a una conjunción de esfuerzos propios y de un ambiguo apoyo del Estado construyeron una “nueva” sociedad postfinquera. Una nueva sociedad con muchos retos que enfrentar: la formación de una nueva estructura social relacionada con el medio ambiente, al que estaban acostumbrados a tratar no de manera individual sino bajo el apoyo del patrón; de igual manera con el medio social, que nunca habían tratado, menos las jerarquías municipales y estatales. Su salida de las fincas significó el fin de la situación de patronazgo empero obtuvieron otro, que era el Estado, de quien no conocían los códigos de lenguaje y de relación⁸².

Es verdad que muchos de los tojolabales comentan que la adquisición de la tierra resolvió muchos problemas, el principal dejar de trabajar para los dueños de las fincas, no obstante el hecho de que la tierra pasara a manos de los ejidatarios no significó que se hubiera logrado la justicia agraria, pues no fue ni es suficiente tener un pedazo de tierra, que muchas veces no rendía ni rinde los frutos necesarios para poder subsistir, ya sea por su baja fertilidad natural o porque carece de la inversión necesaria para obtener ciertos niveles de producción y productividad. La tierra, a final de cuentas, es símbolo de poder, de ejercicio de autoridad. Según esta perspectiva, a menor tierra menor poder.

⁸² Para un análisis completo de los problemas agrarios en Chiapas hasta la década de los noventa se puede consultar el libro *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos* de Daniel Villafuerte et al., 1999.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente la estructura ejidal y comunal queda como se muestra en el siguiente esquema:



Fuente: Elaboración propia, abril de 2008.

Aunque el ejido es un sistema que aún prevalece, desde 1992, el gobierno de Carlos Salinas de Gortari impulsó la modificación al artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y la promulgación de otra ley agraria que significaría el fin del reparto agrario en México. La derogación de los incisos X y XII del artículo 27, que establecían el derecho a la solicitud de tierras, cortó de tajo a nuevos solicitantes la posibilidad de acceso a la tierra vía la dotación, pero también a los ejidatarios la ampliación de los ejidos ya existentes. La política agraria en el país entraba en una nueva fase, sin camino de retorno hacia lo que había sido durante décadas una acción fundamental de la misma: el reparto de tierras a los grupos campesinos solicitantes. En ese marco una nueva línea de acción dentro de la política pública fue lograr seguridad en la tenencia de la tierra, para tal efecto en 1993 se crea el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede)⁸³ (Reyes Ramos, 1998).

⁸³ De acuerdo con la Procuraduría Agraria (PA), por ser una de las demandas históricas del indígena-campesino para obtener certidumbre en la tenencia de la tierra y libertad para decidir sobre su uso y destino, el gobierno promovió la reforma al artículo 27 constitucional y su correspondiente ley agraria. Este programa se basa en la facultad que la ley, según su artículo 56, otorga a la asamblea ejidal para delimitar y decidir el destino de las tierras de que fueron dotados, bajo el principio de brindar mayor justicia al medio rural del país. En este sentido, se expidió la correspondiente ley agraria, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de febrero de 1992, la cual reconoce a las asambleas ejidales y comunales como las autoridades máximas de los núcleos agrarios; cancela la intervención del gobierno en la vida interna de los mismos, sin renunciar a su obligación de apoyarlos en caso de ser requerido; abre nuevas opciones de asociación entre ejidatarios y con terceros; reconoce derechos a poseisionarios y avecindados; permite que por decisión de la asamblea general del núcleo se cambie el tipo de propiedad de la tierra; crea una procuraduría agraria y tribunales agrarios para mejorar la justicia en el campo, y señala los mecanismos para certificar y garantizar la tenencia de la tierra (<http://www.pa.gob.mx/publica/pa070113.htm>).

De acuerdo a los datos disponibles de 2006 y 2007 muestran lo siguiente: en 2006 se crearon en el país un total de 1,242 ejidos con 399,777 hectáreas, de los cuales 781 correspondieron al estado de Chiapas y en menor medida a San Luis Potosí y Veracruz, por mencionar los casos más significativos. El Registro Agrario Nacional (RAN) reportó, en 2007, 1,406 ejidos creados en el país con 494,206 hectáreas, ocupando nuevamente Chiapas el primer lugar con 891 ejidos y 217,493 hectáreas, esto es 63.4% del total y 44% de la superficie de nuevos ejidos (Reyes Ramos, 2008: 55).

El Procede tuvo como objetivo dar certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra a través de la entrega de certificados parcelarios y/o certificados de derechos de uso común, o ambos según sea el caso, así como los títulos de solares a favor de los individuos con derechos que integran los núcleos agrarios que así lo aprueben y soliciten (Reglamento de la Ley Agraria, 1993). En otras palabras, el Procede realizó el reconocimiento legal del parcelamiento informal o de las divisiones realizadas internamente en los ejidos legitimadas por la asamblea general. Con dicho reconocimiento se pretendió dar certidumbre jurídica a la propiedad, además que a partir de que el ejidatario tuvo la libertad de vender o rentar sus tierras con lo cual se buscaba incentivar la inversión en tierras agrícolas, no obstante, a casi 20 años de su implementación no se ha logrado ningún avance con respecto a su objetivo inicial.

En 31 de marzo de 2006 la dirección general de registro del RAN reportó 781 nuevos ejidos en Chiapas, la cifra más importante y sin comparación alguna con lo acontecido en el resto del país, en donde salvo unos pocos casos de núcleos agrarios en proceso de regularización, ya no se crearon nuevos ejidos desde 1992. La acción emprendida en Chiapas benefició a 34,395 nuevos ejidatarios con una superficie total de 152,498 hectáreas en 84 municipios. El año siguiente, 2007, se reportaron las siguientes cifras: 891 nuevos ejidos que beneficiaron a 40,432 ejidatarios con un total de 217,493 hectáreas. El promedio estatal de hectáreas en estos nuevos ejidos fue de 244, estamos ante ejidos pequeños en sus dimensiones. En cuanto a beneficiados, cada ejido tiene en promedio 45 ejidatarios. De los cuales correspondieron a la región fronteriza 143 ejidos en ocho municipios, con un total de 7,216 beneficiarios en una superficie de 28,113 hectáreas (Reyes Ramos, 2009: 57). Destacando el municipio de Las Margaritas como el lugar en donde más ejidos se crearon además con superficies reducidas. En la primera

consultado el 14 de julio de 2013). Las instituciones directamente responsables del programa que participan por ley son: la Procuraduría Agraria (PA) y el Registro Agrario Nacional (RAN). Por necesidad técnica, interviene lo que era el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

dotación de los ejidos a cada básico o derecho se le otorgó por lo menos 20 hectáreas, así lo determinaba la ley agraria, mientras que los ejidos que se formaron después de 1992 en la mayoría de los casos fueron de cinco hectáreas. En el municipio margaritense existen localidades con doce y trece habitantes como La Laguna, Las Delicias, Chayaves, entre otros (INEGI, 2010).

En Chiapas, hasta el año 2006 existían 2,975 núcleos agrarios, de los cuales 2,881 eran ejidos y 94 comunidades. Hasta esa fecha se habían certificado 2,110 ejidos y 64 comunidades, con un total de 600,000 ejidatarios. En 77 municipios, 602 ejidos rechazaron el programa, resaltan los municipios de Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano, Simojovel, Palenque, Chilón, por mencionar algunos, además de los municipios identificados con problemática jurídica destaca de otra vez Las Margaritas. En dieciocho municipios se concentró el mayor número de ejidos que se opuso al programa, de nuevo Las Margaritas, Ocosingo y Altamirano, constituyen el núcleo duro de rechazo. En Las Margaritas 74 ejidos no aceptaron ser incluidos en el programa, dicho número es representativo si consideramos que son en total 153, por tanto quienes no aceptaron representan 48.3% (ibíd.). La aceptación o rechazo del programa ha tenido como corolario una marcada polarización entre ambos grupos. En Margaritas quienes no aceptaron el programa son personas de localidades adherentes al EZLN, esto hace más clara la posición entre simpatizantes y opositores al movimiento. Con respecto a las poblaciones cuyo régimen de propiedad es comunal, de las diecinueve existentes en el municipio margaritense doce no aceptaron su ingreso al programa. Es importante recordar que Las Margaritas es uno de los municipios con mayor presencia de ejidos en el estado: 153 (INEGI, 2010).

De acuerdo con la ley agraria, las tierras ejidales no podían venderse porque desde su formación fueron de usufructo comunal. Sin embargo, algunas personas por diferentes necesidades sí vendieron o las dejaron, existen casos de personas que renunciaron a ese derecho⁸⁴. Algunos ejidatarios comenzaron a vender sus tierras antes de implementarse el Procede, de tal forma que algunos avecindados sin tierra mediante la compra se hicieron de ellas, incluso varios poseen más que un ejidatario⁸⁵.

⁸⁴ Es el caso de un pastor del ejido Santa Ana Ojo de Agua, quien señala que él no tenía interés de cultivar la tierra, al iniciar sus estudios en el Seminario Teológico en la ciudad de Tapachula y al ordenarse pastor, el mismo puso a disposición de la asamblea sus tierras y renunció a sus derechos agrarios y se lo cedió a la asamblea porque sus hermanos tampoco deseaban quedarse en la localidad (Entrevista BCD, 17 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México).

⁸⁵ Es el caso de una persona que fue expulsada de la localidad de Saltillo, municipio de Las Margaritas, por considerarlo líder de disidentes católicos para adherirse, entonces, a la Iglesia Nacional Presbiteriana. Al

Según las autoridades locales-estatales, las dificultades que impidieron la realización del programa con efectividad se debieron a la existencia de comunidades como la Lacandona, compuesta por 200 localidades en las que habitan choles, tzeltales, zoques, tojolabales, entre otros, y Chimalapas que presentan serios conflictos de linderos y posesión de la tierra, la constitución de nuevos ejidos, a grupos invasores de tierras, a la diversidad cultural, lingüística y religiosa, a dificultades de transporte y comunicación, y a la limitada disponibilidad de recursos materiales y financieros de las instituciones, además de la presencia de ONG y de los zapatistas que también se oponen al Procede (Reyes Ramos, 2008).

Las razones para no aplicar el Procede se debieron al rechazo de ejidatarios y comuneros, la existencia de alguna problemática jurídica con respecto a las tierras posesionadas, por invasión de tierras, conflictos por límites territoriales entre localidades, la existencia de grupos tradicionales de poder en las localidades; se difundió entre algunos habitantes, especialmente tojolabales, que el programa eliminaba el ejido y llegaba a privatizar sus tierras; la inequidad en el acceso a la tierra en las localidades, falta de apoyo de las autoridades locales en el programa, el tamaño y la ubicación de los ejidos.

Algunos tojolabales argumentaron que rechazaron el programa porque confronta a la comunidad definida como el espacio colectivo de solidaridad, cooperación, armonía, etc. el Estado es visto como agente desintegrador, conflictivo, individualista y privatizador, por tanto toda acción estatal es percibida por los ejidatarios y mostrada como una amenaza a la permanencia y estabilidad de las “comunidades”. Las acciones gubernamentales, como la implementación del Procede, han sido llamadas por líderes políticos contrarreforma y desmantelamiento de la organización comunitaria, y todo lo que de ello se deriva como la “pérdida de la identidad comunitaria y étnica”. Ante el desarrollo del programa una de las estrategias argumentadas es que tuvieron que fortalecer ciertos elementos comunitarios, por ejemplo impulsar la revalorización de la

ser expulsado, sus derechos como ejidatario le fueron suprimidos, dado que el uso y usufructo de la tierra se da en la medida de ser o no ejidatario o ser o no ser de una localidad, al ser expulsado automáticamente la asamblea obtuvo esa resolución. Después de algunos años se le permitió su regreso junto a otros expulsados a un anexo de la misma localidad, pero sin derechos ejidales, lo cual significaba la no posesión de ningún tipo de tierra, porque ese había sido el acuerdo de la asamblea, es decir, sin solar para casa ni tierras cultivables, él aceptó, otro poblador de los que sí había recibido tierras le dono un solar para hacer su casa y él fue comprando tierras cultivables a algunos ejidatarios que hasta 2008 tenía 35 hectáreas. Tanto la persona que ha acumulado algunas tierras como para los integrantes de la congregación religiosa lo toman como un mensaje divino (Entrevista RCD, 17 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas).

tierra como elemento sustancial de la comunidad o reivindicar los derechos de la mujer indígena y campesina a la tierra (Reyes Ramos, 1998, e información de campo).

En la creación del ejido hubo interés común por la liberación de los trabajos forzosos de la finca; es decir, unidad para defender y legitimar el territorio otorgado por el Estado. Durante el proceso de consolidación de la nueva condición de vida ejidal la gente fue experimentando y estableciendo nuevas relaciones sociales y consolidando los cargos ejidales como un gobierno local que debía velar por los intereses de la localidad ante las instituciones oficiales, además de dinamizar las instituciones locales estableciendo marcos normativos permeables.

En las poblaciones tojolabales existen factores y dinámicas que están modelando, por lo menos hasta 2008, a los tojolabales margaritenses, elementos que transforman a los ejidos alguno de ellos: el aumento de la población, el envejecimiento de ejidatarios fundadores de las poblaciones que defendían la tierra como único sustento de vida, la escasez de recursos naturales, la economía, la existencia de un servicio deficiente de salud, educación básica, la migración al interior del país y fuera de él, además de otras alternativas de trabajo ya no propiamente agrícolas fuera de las localidades como la albañilería, carpintería por señalar algunas.

Así por ejemplo, la migración en el caso del municipio de Las Margaritas es consecuencia de falta de oportunidades económicas y educativas. Quienes salen de las localidades son los jóvenes (hombres y mujeres) con poco interés en cultivar la tierra, buscan fuera su ingreso económico, aunque muchas veces también salen porque no tienen tierras que sembrar. Amén de la problemática existente dentro de cada localidad en relación con la posesión de la tierra, por ejemplo en la localidad de San Antonio Los Altos, un grupo de personas perteneciente a la Iglesia Nacional Presbiteriana, que luego se adhirió a la Iglesia Presbiteriana Renovada, en una reunión comentó algunos problemas con respecto a la posesión de la tierra, ya que al ser avecindados muchos de ellos no tienen tierras para cultivar más que los solares para casas que les han sido otorgados por sus padres o suegros con la anuencia de las autoridades del ejido, comisariado ejidal ratificado en asamblea general y es obligado dar su servicio gratuito en beneficio de la población, la argumentación del grupo era que si no tenían los mismos derechos que los ejidatarios básicos no tendrían por qué dar un servicio gratuito.⁸⁶

⁸⁶ Información de campo septiembre de 2008, San Antonio Los Altos municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

Ahora bien, el ejido fue creado jurídicamente, considerado una célula básica de organización rural del país y hasta los años cincuenta el Estado lo vio como una alternativa viable de desarrollo. Sus integrantes fueron dotados con elementos básicos para su asociación y para todo tipo de actividades y se incorporaron a un esquema político de orden nacional. Con ello se afirmaba los principios de dinamizar el sector rural (Rincón Serrano, 1980).

El ejido implicaba un manejo colectivo de la tierra y sus recursos, la toma de decisiones a través de las asambleas de ejidatarios, que se componían especialmente de hombres con derechos agrarios y con parcelas ejidales y en la colaboración de sus habitantes de manera conjunta en obras como en la construcción de caminos, de escuelas, casa ejidal, templo, entre otras. Significó para algunos líderes indígenas tojolabales del municipio de Las Margaritas, la autonomía de sus pueblos tras “recuperar la tierra” a través de la reforma agraria.

El trabajo pastoral eclesial de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas contribuyó al fortalecimiento de conciencias colectivas, solidaridad indígena, en el caso que me ocupa de los tojolabales, y a la reafirmación de las identidades étnicas.

En este capítulo he descrito el proceso de formación que ha seguido la población tojolabal a lo largo de su historia. Esta conjunción de diversidad de encuentros y desencuentros, con el Estado, con las ONG, con partidos políticos (PRI, PRD, PAN, entre otros) con su propia historia permite contextualizar al lector al amplio y complejo sistema social. Este capítulo es imprescindible para poder entender el éxito del trabajo pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, del que me ocuparé en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II

El proyecto diocesano de formación de catequistas indígenas de la diócesis de San Cristóbal Las Casas, Chiapas, para la liberación” de los pobres indígenas (1968-2000)

En el capítulo anterior analicé el proceso de formación de los ejidos tojolabales, fue necesario retomar la historia reciente pasada, para entender el presente capítulo, mismo que tiene como objetivo analizar de manera sucinta las transformaciones que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas ha experimentado desde finales de la década de los años sesenta hasta el año 2000, cuando el obispo Samuel Ruiz dejó la diócesis y fue a vivir al estado de Querétaro tras la renuncia a su cargo por cumplir 70 años de vida, y la historia del proceso catequístico a través de un proyecto de pastoral: la teología de la liberación.

Algunos cambios ocurridos en los diferentes municipios indígenas, que se encontraban (desde que la diócesis se forma) y se encuentran bajo la jurisdicción de la diócesis de San Cristóbal emanaron del trabajo pastoral, tales como la organización para la defensa y lucha por la tierra o la organización de hombres y mujeres indígenas que compartían el objetivo de salir de la pobreza.

Dentro de la zona de influencia de la diócesis de San Cristóbal se encuentra el municipio de Las Margaritas, mismo que fue uno de los primeros en donde se experimentó la formación de catequistas como líderes de la Iglesia católica, que con el paso del tiempo llegaron a serlo también de la localidad en donde habitaban y fueron de igual manera quienes coadyuvaron en la organización de las mismas.

Para entender los cambios locales a nivel diocesano en el primer apartado realizo un acercamiento sucinto de los cambios ocurridos en la Iglesia católica en el continente americano, señalando momentos importantes para el caso mexicano; en el segundo, a través del trabajo de archivo y de lecturas propias del tema pongo de relieve las transformaciones que experimenta la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; en el tercero analizo cómo la Iglesia católica intenta llevar a cabo la inculturación del evangelio en las poblaciones indígenas mediante la teología india e india mayense; en el cuarto apartado, con la información obtenida del trabajo de archivo y del propio trabajo etnográfico realizado en el área tojolabal del municipio de Las Margaritas, examino el proceso de formación de los catequistas en las poblaciones de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; y en el último expongo el proceso que siguió el proyecto

catequístico en la región fronteriza, acentuando el seguido por los tojolabales del municipio de Las Margaritas.

2. 1 La Iglesia católica en América Latina: un acercamiento

Durante las últimas cinco décadas en algunos lugares de América Latina (AL) la Iglesia católica (IC) ha tratado de adaptar su misión pastoral al medio sociocultural y a las poblaciones indígenas. A principios de la década de 1970 del siglo XX un sector dentro de la Iglesia católica cuestionó su objetivo y su labor pastoral. En documentos consultados se puede leer:

En tiempos pasados, con cierta frecuencia, [la Iglesia] había... sido instrumento de domesticación en manos de los poderosos. Después de Medellín⁸⁷ nuestra Iglesia va sufriendo un proceso de conversión hacia una Iglesia profética que opta por la libertad y va tomando distancia crítica, desde la fe y frente al sistema y sus representantes (Ruiz García, 1978: 40-41).

En algunas regiones de AL, en la primera mitad del siglo XX, desde antes del segundo encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín⁸⁸, la Iglesia católica propuso nuevos proyectos, que tuvieron éxito como Acción Católica⁸⁹, entre los obreros y estudiantes.

En 1955 los obispos latinoamericanos, convocados por el Papa Pío XII, se encontraron en Río de Janeiro, Brasil, para celebrar la primera plenaria de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, que tuvo como objetivo principal analizar la creciente difusión del protestantismo, el comunismo y el secularismo. Como resultado de

⁸⁷ Medellín, Colombia, es el lugar en donde se realizó el segundo encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam), ahí se habló de las transformaciones que debía tener la Iglesia en América Latina.

⁸⁸ Aunque la asamblea de la Celam en Medellín, Colombia, fue la que mayor impacto tuvo a nivel latinoamericano y mexicano; no se debe olvidar que el movimiento estudiantil de 1968 que el Estado reprimió, con saldo de estudiantes asesinados y desaparecidos, influyó para que algunos sectores de la Iglesia mexicana tomaran otros rumbos y emitieran severas críticas al gobierno mexicano por su acción bélica, además la obligó a abrirse a su entorno latinoamericano y a reconocer el pluralismo teológico-pastoral.

⁸⁹ En México, la Acción Católica nace en 1929 como una agrupación de control de los católicos y sus actividades. Su tarea fundamental se relacionó con la formación de seglares para actuar al lado de la jerarquía eclesiástica y “preparar elites y grupos para lanzarlos a cristianizar y suscitar en las masas vocaciones religiosas y sacerdotales” (Muro, 1994:86). Una de las estrategias de la Acción Católica fue “intentar canalizar las actividades políticas en acción pacífica para distraer a los católicos de las tácticas armadas” (Ortoll, 1992:136).

la Conferencia se creó el Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam) erigido como una corporación de enlace y servicio entre las iglesias del continente (Berryman, 1987).

Otro momento relevante se presentó en 1962, cuando el papa Juan XXIII convocó al Concilio Ecuménico Vaticano II, en cuyo marco se expusieron algunas ideas de transformación de la Iglesia Católica⁹⁰. El principal planteamiento del Concilio fue repensar su ser mismo como Iglesia, entendiéndose así misma como pueblo de Dios, esencialmente misionera; también propuso una nueva actitud hacia la población indígena, afirmando que en ella está la “revelación de Dios; [y] declaró la libertad religiosa” (Siller, 1991:50), sin embargo, no fue hasta 1965 cuando se inicia para un sector de ésta el paso de una Iglesia institucional a otra de mayor “apertura”, más acorde con los tiempos modernos⁹¹. Inició así su cuestionamiento respecto al papel que había desempeñado durante siglos: la de ser una institución “racista” y “explotadora” de sus propios feligreses (Ruiz García, 1987). A partir de tal cuestionamiento optó por una línea de trabajo que priorizó el acompañamiento de un sector de la población considerada pobre⁹², lo que propició que algunos agentes pastorales en sus mensajes criticaran la realidad social prevaleciente entre los diversos grupos de población. Asimismo, llevó a los feligreses católicos latinoamericanos a adoptar una visión de censura hacia la propia Iglesia y a la sociedad que no compartiera sus ideales de igualdad.

En América Latina el Concilio Vaticano II⁹³ fue considerado un parteaguas en la historia de la IC, a partir del cual sacerdotes, misioneros y laicos, se inclinaron por la

⁹⁰ Uno de los principales argumentos de este concilio fue el compromiso de la Iglesia con los pobres y la dirección de su acción pastoral hacia ese sector.

⁹¹ La Iglesia entendía la modernidad en un sentido económico, es decir, la pobreza se manifestaba por falta de vestuario, alimentación, servicios de salud, educación, falta de insumos e instrumentos para cultivar la tierra, entre otros; esas carencias se debían de un lado a la falta de apoyo del Estado, y por el otro, en el caso chiapaneco, la orografía en la que se sitúan las poblaciones indígenas, lo que hacía y hace que los indígenas tuvieran y sigan teniendo acceso limitado a diversos recursos sean estos materiales o educativos.

⁹² Los teólogos califican de pobres a aquellos grupos de personas que son producto de relaciones desiguales en las estructuras sociales. Dussel (1995) señala que los pobres son las masas populares de obreros, campesinos, etnias, marginales, explotados por el capitalismo nacional y transnacional.

Para la Diócesis los pobres son aquellos cuya posición económica, política y social es baja en relación con la población con mejor posición económica, como los artesanos, obreros e indígenas. El adjetivo de pobre es aplicable a personas marginadas de diversos subsistemas sociales, el económico, moral, educativo y conductual que en tanto atributo moralmente cargado se rechaza por aquellas personas que, si bien cuentan con escasos ingresos económicos, están integrados en el orden social. “Los juicios valorativos sobre la pobreza no deben corresponder con los juicios valorativos sobre la desigualdad. El pobre es un ser social, económico y cultural marginado de la mayor parte de los sistemas de integración de modo que llega a generar una identidad personal y cultural radicalmente distinta” (Del Pino y Alastuey, 1998: 205). Según Pilar Monreal; pobre es todo aquel que no tiene los recursos necesarios para subsistir. La pobreza se “presenta en términos de relaciones sociales, de las relaciones entre la economía, el Estado y los sistemas ideológicos” (Monreal, 1996:113).

⁹³ El Concilio Vaticano I se celebró de 1869 a 1870 en la basílica de San Pedro en el Vaticano.

opción preferencial por los pobres; algunos se unieron a movimientos guerrilleros, como en Colombia. Posteriormente, varios grupos se organizaron (especialmente sacerdotes y obispos) e hicieron declaraciones en las que señalaron que el “auténtico socialismo es el cristianismo vivido plenamente, en igualdad básica y con una adecuada distribución de los bienes”⁹⁴. En Argentina surgió un grupo de sacerdotes que se autodenominó Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Manifestaciones similares se dieron en Perú, Colombia, México y otros países.

Para México, el Concilio Vaticano II fue una oportunidad de apertura hacia nuevas ideas que, sin embargo, no propició el desarrollo de pensamientos teológicos y pastorales propios. Si bien la Iglesia mexicana tuvo escasa participación en la celebración del Concilio Vaticano II su influencia en algunas diócesis fue relevante⁹⁵.

Con la realización del Concilio Vaticano II la IC comenzó su reactualización interna, sin embargo fue con la II Conferencia (1968) del Celam celebrada en Medellín, Colombia⁹⁶, cuando introdujo el análisis estructuralista de la dependencia, la correspondiente respuesta teológica de la liberación⁹⁷ y la respuesta de acción centrada en la idea básica de opción por los pobres (García, 1993: 186). La segunda plenaria del Celam constituyó el momento más importante dentro de la Iglesia católica, en ésta muchos sacerdotes expusieron sus ideales a favor de los pobres.

El Celam II transitó por tres etapas: la primera desde su formación hasta 1961 fue de enlace entre las Iglesias, lo que permitió paulatinamente descubrir la problemática y las consecuencias de la acción pastoral concertada, sin mayor innovación y particularidad en cuanto a perspectivas teológicas se refiere y coincide con el periodo de celebración del Concilio Vaticano II, que encuentra en algunas diócesis de México una Iglesia abierta y dispuesta, pero sin condiciones básicas que le permitieran echar andar las “nuevas ideas”. En México (Cuernavaca, Morelos) y Brasil (Petrópolis) se formaron grupos de

⁹⁴ Declaración de 18 obispos del Tercer Mundo, en su mayoría brasileños (Berryman, 1987).

⁹⁵ En México destacan la de Oaxaca, Cuernavaca, Morelos y Chiapas, particularmente en la de San Cristóbal de Las Casas, entre otras.

⁹⁶ La primera conferencia del CELAM se celebró en Río de Janeiro, Brasil, en 1955. En esta conferencia la Iglesia asumió las grandes aspiraciones de desarrollo tales como integración e industrialización, que en cierta medida trataban de encontrar respuestas y apoyos en la “Alianza para el Progreso”.

⁹⁷ El término Teología de la Liberación fue “acuñado por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez Merino en 1969, a partir de la Conferencia Episcopal de Medellín 1968” (Concha Malo et al., 1986:18).

“La teología de la liberación está basada en el cambio pastoral ocurrido al interior de la Iglesia católica donde un número significativo de clérigos han optado ir por los pobres y comprometerlos en una reinterpretación de su propia tradición religiosa en una forma que está más basada en la Biblia y que les da una postura más transformativa que fatalista del mundo” (Berryman, 1987:43). Consiste esencialmente en la “liberación de la teología”, es decir, dejar abierta la posibilidad para que todos los hombres conozcan a Dios, por sus propios medios” (Escalante 1998: 132).

intercomunicación social y eclesial, que en algunos casos surgieron antes del Concilio y que se caracterizaron por sus pensamientos progresistas, no obstante, la participación de México aún era aislada (García, 1993).

En la segunda etapa, 1962, la Iglesia se muestra más abiertamente creativa en la búsqueda de modelos y acciones adecuadas para enfrentar la realidad latinoamericana. El segundo encuentro del Celam en Medellín (Colombia), en el año de 1968, marcó el inicio de una “nueva” conciencia de ser Iglesia. En ese momento surgieron dos líneas del clero latinoamericano: “la teología de la liberación” y la “opción preferencial por los pobres” (García, 1993), líneas en que se inspiraron algunos agentes de pastoral, teólogos y personas ligadas al clero para cimentar su acción pastoral. Además de que los clérigos reconocieron que la mayoría de sus feligreses pertenecían a los sectores populares

La tercera etapa se sitúa de 1972 hasta 1996. En esta fase los obispos, sacerdotes y laicos, hicieron pública su posición frente a la ideología y al proceso de la teología de la liberación, “expresando preferencia y solidaridad con los pobres”.

García (1993) afirma que en la primera y segunda fase del Celam la participación de la Iglesia de México fue casi nula, debido a lo ajena y distinta que se encontraba de la realidad mexicana. Es a partir de la tercera etapa cuando se vio una participación más abierta y oficial. Algunos sectores de la Iglesia comenzaron a participar de manera activa con un sector de la población marginal. Fue el momento en que varios obispos manifestaron su posición política frente al gobierno y declararon abiertamente estar del lado de los pobres.

La tercera reunión del Celam se celebró hacia el año 1979 en la ciudad de Puebla, México, con el tema “La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”; en ésta revisaron y analizaron la situación de los feligreses pobres. Concluyeron que la pobreza era producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas. Su diagnóstico condujo a que algunos sectores de la Iglesia plantearan cambios radicales en su trabajo pastoral. El obispo Samuel Ruiz definió estas transformaciones como un proceso de “conversión” al interior de la propia Iglesia: “conversión del individuo y de las estructuras, y por otra parte también revisar estructuralmente a nuestra propia Iglesia para que no siga aliada a los poderosos” (Ruiz García, 1987:28).

El Celam fue el lugar en donde se dio el análisis de las situaciones sociales imperantes a nivel continental. En México en ese mismo contexto se explica la creación de la Unión Mutua de Ayuda Episcopal (UMAE) en 1963 por iniciativa de siete obispos mexicanos, en la que participó Mons. Samuel Ruiz para aplicar las reformas sistemáticas

del Concilio Vaticano II y unificar los recursos de las diócesis más pobres (Concha Malo *et al.*, 1986:71)⁹⁸. La Unión propició una reflexión teológica y su aplicación a una pastoral de conjunto, que en 1970 fue asumida por la Conferencia Episcopal Mexicana. Los temas analizados fueron de gran importancia para la transformación de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En 1968 se creó la Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto (CEPC) que incorporó la experiencia de trabajo de la UMAE. Mismo que llegó a su fin en el año 1971

Así para analizar la situación imperante 1969 se realizó el Congreso Nacional de Teología sobre Fe y Desarrollo en la ciudad de México. A él asistieron 736 personas: cuatro obispos, 197 sacerdotes, 162 religiosos, 162 religiosas, 31 seminaristas, 184 laicos, de 54 diócesis mexicanas y 19 de América Latina, Europa y EEUU. La pretensión del Congreso fue la de captar, “mediante la lectura de los acontecimientos según el prisma del Evangelio, el movimiento histórico y el papel de la Iglesia en el mismo” (Concha Malo *et al.*, 1986: 94). Un año después (1970) apareció el libro de Gustavo Gutiérrez *Teología de la Liberación*, en el que realizó una sistematización de su experiencia acerca de la formación de las comunidades cristianas de los llamados “pueblos jóvenes” en Lima, Perú; esta vivencia fue tomada como ejemplo por la Iglesia en algunas diócesis.

Un rasgo característico de esta nueva ideología eclesial, la teología de la liberación, fue la creación de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's)⁹⁹, consideradas como el espacio donde sus miembros analizaban, a través de la reflexión, su vida cotidiana. En Chiapas, específicamente en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, las CEB's han tenido fuerte presencia en la zona urbana, no así entre la población indígena. En ésta la labor catequística llevada a cabo a través de la pastoral indígena

⁹⁸ Esta agrupación a finales de 1965 realizó una cantidad de cursos según Meyer (2000) en los que participaron 714 sacerdotes, 388 religiosas y 1050 seglares, formaron por lo menos 17 comisiones para promover la pastoral liberadora.

⁹⁹ Término que se usa para “designar a pequeños grupos de cristianos que encabezan laicos” (Berryman, 1987: 27). Las Comunidades Eclesiales de Base “nacieron en las zonas rurales pobres y en los barrios de las ciudades. Se trata del pueblo oprimido en lo económico, político e ideológico. En ellas participan indígenas [...] campesinos, obreros, subempleados, desempleados, así como agentes de pastoral, eclesiales, religiosos y seglares que han asumido prácticamente en sus trabajos y hasta en sus vidas la opción por los pobres” (Concha Malo *et al.*, 1986: 234). Las CEBs nacen inspiradas por la teología renovada del Concilio Vaticano II, de Medellín y Puebla, La Iglesia las considera como focos de liberación y el ambiente propicio para el surgimiento de nuevos ministerios laicales. Hay CEBs cuando hay identidad ECLESIAL de tipo COMUNITARIO inserto en la BASE de la sociedad. Si uno de los tres elementos se debilita o desaparece, también la CEB tiende a decaer o desaparecer. Se denomina “Comunidad” porque está formada por grupos homogéneos y fraternos. Entre ellos se dan ayuda mutua y solidaridad. La convivencia es profunda y estable. Hay participación plena de todos en la reflexión y en el compromiso. Está constituido por las tres dimensiones de la evangelización: área de la fe, de lo humano y de las realidades temporales. <http://www.redescristianas.net/2006/07/17/%c2%bfque-es-una-comunidad-ecclesial-de-base-gregorio-iriarte/> (consultado en 20 de mayo de 2012).

posibilitó el vínculo entre la diócesis y los indígenas. Según comentarios de algunos clérigos se debe a que en las poblaciones indígenas no hay necesidad de crear comunidad pues ya existe, mientras que entre la población no indígena hay que fomentar todos los elementos que permiten la comunidad, como la solidaridad, el apoyo mutuo, entre otros¹⁰⁰.

Ahora bien, con respecto a la IC mexicana, hacia 1929 nació la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) para aliviar su pérdida de poder después de la guerra cristera¹⁰¹. Después un largo periodo sin mayor participación social y más aliada al Estado que a las clases populares, existieron algunas instancias que tenían que ver con la necesidad de contar con un organismo que buscara evangelizar a los indígenas en las poblaciones indígenas surgió así hacia 1961 el Centro Nacional Episcopal de Ayuda a Misiones Indígenas (Cenami), predominantemente paternalista y asistencialista, con especial énfasis en la catequesis, pero sin ningún contenido ni valores relacionados con la cultura indígena. Con la llegada de Mons. Ruiz García como presidente del departamento de Misiones Indígenas del Celam en 1968, el Cenami recibió todo el apoyo y se enfocó a trabajar con las poblaciones indígenas.

Como una instancia más cercana para llevar a la práctica los ideales de Medellín, en relación con la ‘opción preferencial por los pobres,’ en 1969 se erigió el organismo de “sacerdotes para el Pueblo” que incorporó a sacerdotes, laicos, religiosos, entre otros, para iniciar lo que los teólogos denominaron una “Iglesia solidaria” (Ruiz García, 1993:186).

En ese mismo año surgió una comisión que se conoció como Reflexión Episcopal Pastoral (REP) (Concha Malo *et al.*, 1986: 92). La REP produjo diferentes efectos sobre la jerarquía eclesiástica: unos optaron por las ideas de liberación y la opción preferencial por los pobres, otros por la defensa y reforzamiento de la ortodoxia doctrinal. Los teólogos afirmaron que “Medellín y la REP no dividen [dividieron] a la Iglesia, sino que le[s] permite, [permitió] descubrir, analizar y afrontar más clara y cabalmente las

¹⁰⁰ Entrevista HMN, 20 de abril de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas.

¹⁰¹ La Guerra Cristera (también conocida como Guerra de los Cristeros o Cristiada) en México consistió en un conflicto armado que se prolongó de 1926 a 1929 entre el gobierno de Plutarco Elías Calles y milicias de laicos, presbíteros católicos que resintieron la aplicación de legislación y políticas públicas orientadas a restringir la autonomía de la Iglesia católica. Las rebeliones formales iniciaron el 1 de enero de 1927 en el centro y occidente del país. Estos rebeldes fueron conocidos como cristeros ya que peleaban bajo el lema “Viva Cristo Rey”. La Iglesia suspendió todo servicio religioso, matrimonios, bautizos, confesiones, comulgar, entre muchos más (Meyer 1973: XII).

divisiones existentes... como componentes de esa sociedad” (Concha Malo *et al.*, 1986:93).

En la celebración del Encuentro Pastoral Indígena en Xicotepec, Puebla, en 1970 nació el Centro Nacional de Pastoral Indígena (CENAPI), donde asumieron que el proyecto asistencialista y paternalista había quedado superado por parte de la Iglesia y que ésta se encontraba lista para adoptar uno más acorde con la población Indígena (Concha Malo *et al.*, 1986: 75).

Con motivo a realizar la preparación del Sínodo mundial de obispos en la línea de la teología de la liberación (1971), los obispos mexicanos emitieron un comunicado en donde señalaron que la acción pastoral tenía que ser liberadora y política, dando como resultado severas críticas del clero conservador; mientras que otros señalaron que era el documento más importante en la historia moderna de la Iglesia que contribuía a forjar una nación más justa.

Otro personaje importante dentro del proceso liberacionista fue Mons. Arturo Lona, del estado de Oaxaca, México, quien llegó a la presidencia del Cenami en 1974 y apoyó la perspectiva de que los indígenas eran los más pobres, por tanto a quienes tendrían que dirigir su misión pastoral.

Concha Malo *et al.* (1986), distinguen tres periodos históricos en la Iglesia católica mexicana: el primero, de 1492 a 1808, se caracterizó por una “cristiandad colonial” y fue un aparato ideológico del Estado; le tocó definir sus relaciones pastorales con la población a través del Estado colonizador y se sirvió de él para construir sus templos, enviar sus misioneros, proteger sus bienes y educar a sus feligreses. El segundo periodo corresponde de 1808 a 1959, inicia con la guerra de la independencia nacional y política frente a España. Forja su presencia a través de la asociación con el Estado y con la cultura hegemónica (especialmente con los terratenientes, burguesía, entre otros). De cara a la población tiene una actitud paternalista y asistencialista. El tercero va de 1959 a 1983, se le reconoce de cambios profundos, pasando, como vimos líneas arriba, primero por el Vaticano II y después por la Conferencia celebrada en Medellín, Colombia; Puebla, México; y diversos encuentros sobre teología india, su característica principal fue la de participación consciente y organizada de los católicos en movimientos populares.

El último periodo es clasificado en tres: el primero de (1959 a 1968). En éste los católicos participaron de manera externa, misionera y proselitista en los movimientos populares; el pobre en ese momento fue objeto de conquista. Se puede decir que la Iglesia mexicana redefinió su postura frente al Estado, sentó las bases para la adopción de la

teología de la liberación con opción preferencial por los pobres, que también sería el principio para llegar a lo que se ha llamado teología india, y en el caso chiapaneco: teología india mayense.

El segundo (1968 a 1972), los misioneros católicos siguieron con una actitud pasiva, abandonaron su actitud proselitista y de compromiso con el clero, y buscaron compartir la miseria, el trabajo y la condición de vida marginada. Reconocieron que la pobreza se encuentra en la identificación pasiva, asistencial, desarrollista y paternal con la población.

El tercero (1973 a 1983), algunos clérigos se distinguieron por el “descubrimiento” del pobre “explotado y oprimido”, mismo que dejó de ser concebido como objeto y se le consideró sujeto de su propia historia y responsable de la construcción de la comunidad cristiana. Abandonaron la identificación “pasiva” y pasaron a la lucha activa con los pobres en contra del sistema de gobierno y régimen existente.

De acuerdo con las lecturas realizadas podría añadir un cuarto periodo, de 1983 a 2010, en el que la Iglesia ha aceptado y autocrítico su quehacer pastoral, incluso su trabajo con opción preferencial por los pobres, aceptando la pluralidad de los mismos, así como sus grandes contrastes y conflictos psicológicos, sociales, económicos, emocionales, raciales, culturales, lingüísticos, educativos, políticos, religiosos, sexuales, de autoridad, y la pluralidad de religiones, Iglesias y teologías (Maduro, 2007), pero hace falta ir más allá del reconocimiento, es decir, entrar en el terreno de la práctica.

Según Concha Malo *et al.* (1986), la pretensión de los cristianos de izquierda que buscaron la opción por los pobres por parte de la Iglesia resultó un fracaso; Medellín fue el lugar en donde surgió la idea, pero no reflejó jamás la totalidad del pensamiento de la Iglesia latinoamericana, menos aún de la mexicana.

El sector del clero mexicano que adoptó la teología de la liberación tuvo enfrentamientos con el Estado, con la población mejor posicionada económicamente y con los clérigos más conservadores. Fue el caso de Aguascalientes en donde, a inicios del proyecto teológico de la liberación, un grupo de sacerdotes decidió cambiar de diócesis por la imposibilidad de diálogo y comunicación, autoritarismo e insensibilidad de sus superiores. El obispo logró que los sacerdotes fueran cambiados de lugar, se predicó en la catedral en contra de ellos y sus simpatizantes fueron sancionados¹⁰².

¹⁰² Para una información del conflicto de la Iglesia colimense y de otros suscitados en diferentes diócesis a lo largo y ancho del país y de grupos surgidos para contrarrestar el movimiento posconciliar, como Asociación de Católicos Nacionalistas, Unión Juvenil Guadalupana, Fraternidad Sacerdotal San Pío X

Ferraro (2007) señala que la Iglesia católica, con su proyecto de la teología de la liberación, no ha propuesto entre sus feligreses solución de cambio real, tangible, concreto, de la situación en la que viven millones de pobres que hay en el mundo entero. Tampoco ha podido atajar el crecimiento de tanta inhumanidad, de tanto dolor humano, por ello diversos sectores de la Iglesia están experimentando recetas asistencialistas a fin de ofrecer a sus clientelas visos de solución más creíbles, palpables y operativos (pp. 76 y 77).

Tras haber expuesto el desarrollo de la teología de la liberación en Latinoamérica, es importante analizar cómo esos cambios a nivel general impactaron en la región, el caso que nos ocupa es el de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

2. 2 La diócesis de San Cristóbal de Las Casas y su encuentro con la teología de la liberación e india

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas en el siglo XX tuvo los siguientes obispos: Mons. José Francisco Orozco y Jiménez (9 Jul 1902 – 2 Dic 1912), Mons. Maximino Ruiz y Flores (8 Jul 1913 – 8 Mar 1920), Mons. Gerardo Anaya y Díez de Bonilla (8 Mar 1920 – 3 Oct 1941), Mons. Lucio Torreblanca (22 Ene 1944 – 1959), Mons. Samuel Ruiz García (14 Nov 1959-13 Mar 2000) (Zavala, 2009), y el 31 de marzo del año 2000 Mons. Felipe Arizmendi Esquivel fue nombrado obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, quien dirige la diócesis hasta el momento de escribir la tesis. Es conveniente señalar que a raíz de la participación de Mons. Ruiz García en el diálogo para alcanzar la paz entre el movimiento armado del EZLN en Chiapas y el gobierno federal, el 14 de agosto de 1995 le fue asignado un obispo coadjutor, Mons. Raúl Vera López quien se fue en el año de 2003 para asumir el cargo de obispo de Saltillo, Coahuila y fue nombrado en el mismo año obispo coadjutor de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas Mons. Enrique Díaz Díaz.

Desde que se fundó la diócesis de San Cristóbal ha atendido a una amplia población. Chiapas lo mismo posee llanos que montañas, costa y selva. Su situación geográfica es muy variada y a veces adversa, hay localidades dispersas, el reducido número de sacerdotes con que contaba y cuenta la diócesis y el difícil acceso a las sedes parroquiales y capellanías orillaron a la jerarquía a formar juntas de católicos para el cuidado religioso, esto es confiar el cuidado de los templos y bienes religiosos a los

(Lefebvre), Movimiento Universitario Católico Semper Fidelis, (sucesor de Movimiento Universitario de Renovadora Orientación), entre otros, ver Concha Malo *et al.*, 1986.

feligreses, así también buscaron fortalecer las antiguas cofradías y el sistema de cargos donde los había, y una forma diferente de evangelización: esta actividad refiere la catequesis que se instauró en 1939 para recuperar el campo religioso, que estaba siendo cooptado por las Iglesias no católicas, especialmente por la presbiteriana; actividad que cobraría importancia con el obispo Lucio C. Torreblanca (1944-1959), quien instituyó el proyecto catequístico para evangelizar a la población nativa. Para tal caso se elaboraron materiales, entre los que sobresale “Breve resumen de la doctrina cristiana”, del padre Rafael Flores Aguilar (Morales Bermúdez, 2005:31).

El obispo Torreblanca consideró su territorio como espacio de misión, por lo que impulsó una reconquista del mismo para la fe, privilegiando el clero local y sus órdenes religiosas. Merced a campañas intensivas de predicación y celebraciones litúrgicas, llevadas a cabo por equipos constituidos expresamente para eso, conocidos como “la gran misión”. El obispo Torreblanca consideró a los indígenas como infieles, por lo que les puso atención especial y logró en 1959 fundar la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI) con la finalidad de que se llevara a cabo una acción pastoral organizada y sistemática. En ese mismo año fue nombrado presidente de la Comisión para la evangelización de los Indígenas del Episcopado Mexicano (Andrade, 1998:207, citado en Morales Bermúdez, 2005:92).

Después de la salida de Mons. Torreblanca arribó, a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas en el año 1959, el obispo Samuel Ruiz García, originario del estado de Guanajuato, para hacerse cargo de la diócesis de Chiapas. Al comenzar su trabajo evangelizador en tierras chiapanecas lo hizo bajo las prerrogativas que dictaba la doctrina cristiana católica del Vaticano en ese momento.

A la llegada del obispo Ruiz a la diócesis de San Cristóbal inició su trabajo evangelizador con la población denominada y autodenominada mestiza, por no tener ascendencia indígena. La estrategia adoptada por el obispo Ruiz fue que sus sermones religiosos los dirigió a los mestizos para que los indígenas imitaran sus formas vida, de vestir, de alimentarse, hablar en castilla; sus homilías con población indígena las realizaba en español. Las homilías jugaron un espacio importante para invitar a los indígenas a dejar de ser indios e incorporarlos a una población más amplia, la mestiza. El objetivo del obispo Ruiz hacia la población indígena fue encaminarla hacia el desarrollo y la modernización, como primer término deberían dejar hablar su lengua materna, fuera esta tzeltal, tzotzil, chol o tojolabal, dejar la vestimenta indígena, hábitos alimenticios, los

rituales y mitos e insertarse por completo al cristianismo de forma mestiza, lo que traería como corolario el paso a la modernidad, con lo que la pobreza llegaría a su fin.

Que los indígenas pudieran insertarse al cristianismo católico implicaba extirpar sus rituales paganos en el interior de los templos por ser considerados ofensivos a los mismos¹⁰³. En vez del aguardiente, el tabaco, los cantos de lamentación, tan comunes entre las poblaciones indias, optaron por la ritualidad de acuerdo con las disposiciones canónicas, el antialcoholismo y los cantos dulces. La mayoría de las veces las “culturas indias” se vieron como simples elementos englobados en lo ideológico sin relevancia para la teología (Primer Encuentro Taller sobre Teología India, 1991).

A pesar de que el obispo se percataba de la situación de pobreza, marginación, analfabetismo y de la infinidad de problemas existentes entre los indígenas de las regiones chiapanecas, entre ellos el agrario, veía que la única forma de “ayudarlos” era impulsando un proyecto de modernización en el que había que dejar de ser indígena, pues consideraba que era lo que no los dejaba abrirse al desarrollo. No fue hasta la celebración del Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII en 1959 y terminado por el papa Pablo VI en el año 1965, concluyendo con la promulgación de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo), los decretos *Ad gentes* (sobre la actividad misionera de la Iglesia), *Presbyterorum ordinis* (sobre el ministerio y la vida de los presbíteros) y la declaración *Dignitatis humanae* (sobre la libertad religiosa) en donde la Iglesia católica se compromete con los pobres indígenas sobre todo de América latina. Los asistentes al concilio revisaron el fondo y la forma de sus actividades eclesiales; que la Iglesia mirara hacia fuera y los feligreses hacia adentro.

¹⁰³ Un ejemplo de ello es lo que ocurrió en el estado de Oaxaca, en el pueblo de San Juan, el sacerdote se propuso la erradicación de las mayordomías, arguyendo que los mayordomos se emborrachaban en el templo y después hacían “actos impropios” marido y mujer. También los habitantes del pueblo acostumbraban a llevarle ropa a un santo, por el cumplimiento de alguna promesa, el padre lo prohibió e hizo una hoguera frente al templo en la que quemó toda la ropa de los santos, tampoco dejó que se llevaran flores al templo, ni el sahumerio, ni las veladoras, lo que no significó que los mixes hubieran dejado de practicar de manera clandestina algunos rituales, por ejemplo a la tierra (Escalante, 1998:136 y 137). En Chiapas lo que ocurrió es que en algunos municipios se llamó a la no práctica de la medicina tradicional e insistir en optar por la medicina alópata. La medicina tradicional está mediada por los llamados curanderos, quienes determinan el mal a través de la toma del pulso, y ellos dicen si es por brujería o por causas naturales; en caso de ser por brujería en ocasiones daba el nombre de la persona que hizo el mal, lo que generalmente terminaba en el asesinato del “brujo” por decisión de la asamblea, muchos casos como éste se dieron entre los tojolabales. De ahí el interés de los sacerdotes en erradicar esa práctica. Otra de las prácticas que se intentó erradicar fue el matrimonio denominado por Ruz (1990) *ch'ak'abal* o última palabra antes de la entrega de la novia, arguyendo que se comercializaba a la mujer, además de grandes erogaciones económicas; instaurándose así el matrimonio eclesiástico promovido por misioneros y aceptado por los catequistas quienes se encargaron de proponer a la asamblea hasta su aceptación plena. Este último tuvo ascenso importante mientras los maristas permanecieron en algunas localidades, cuando las abandonaron disminuyó, además del ingreso de otras confesiones religiosas que han instaurado su propio tipo de matrimonio.

Después de la participación del obispo Ruiz en el Concilio Vaticano II, a su regreso planteó la necesidad de modificar su pastoral y de reorganizar su política doctrinal de acercamiento a los feligreses.

Si bien el Concilio Vaticano II tuvo, naturalmente, influencia en el proceso de cambio de visión de la diócesis, fue el Encuentro del Consejo Episcopal Latinoamericano de Medellín el que permitió dar un giro y poner en tela de juicio la labor, desarrollista, tradicional y pastoral realizada hasta ese momento. Monseñor Ruiz reconoció que fue la realidad social que prevalecía en las zonas de trabajo la que produjo tal “conversión”. Su participación en la promoción de las reformas resultó fundamental:

Fue providencial mi participación en Medellín con una ponencia e inmediatamente después mi colaboración en el departamento de Misiones del CELAM, mientras fungía al mismo tiempo en México como presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Indígena, pues todo eso permitió que la reflexión misionera postconciliar, hecha como preparación para el encuentro de Medellín, fuera recibida en la diócesis rápidamente y de primera mano y que nos iluminara en las situaciones concretas que ya estábamos viviendo (Ruiz García, 1987: 17).

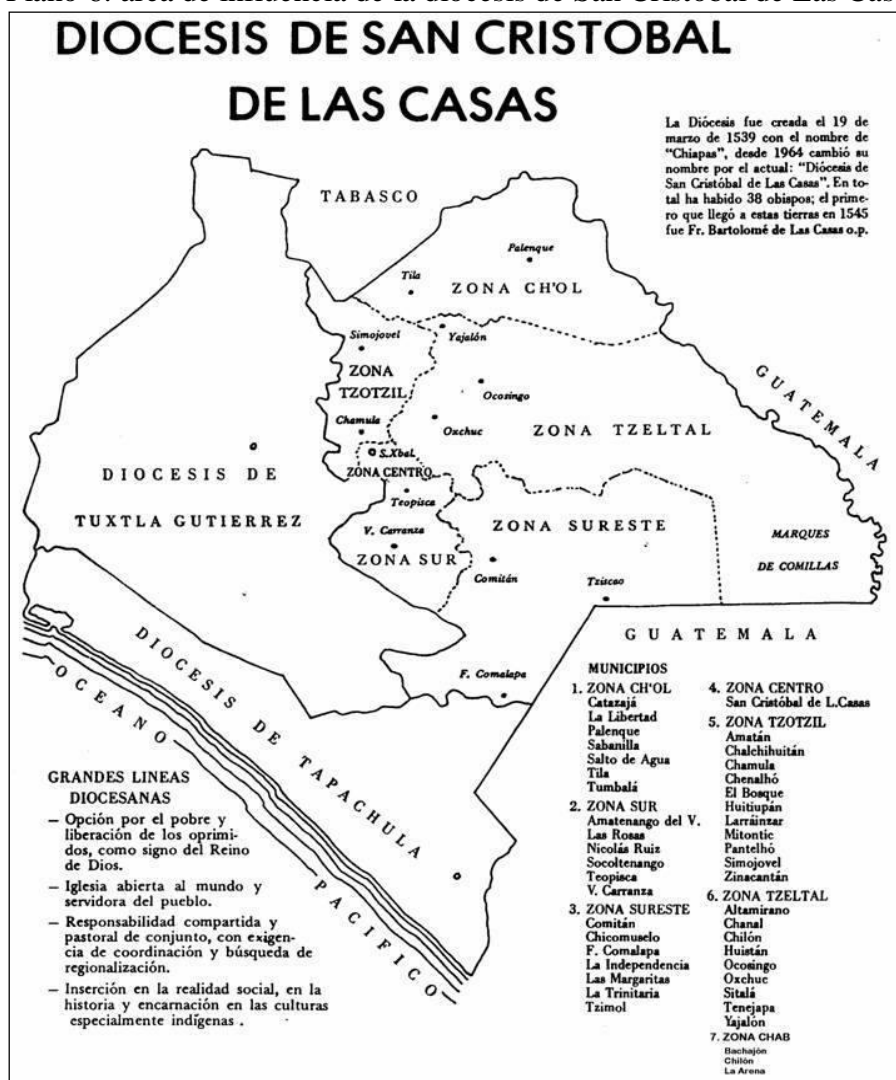
En el año de 1975 se celebró el primer encuentro diocesano en San Cristóbal de Las Casas, ahí el obispo Ruiz anunció su decisión de seguir la opción preferencial por los pobres. Esa decisión tomada de manera unipersonal y la integración de algunos sacerdotes que apoyaron al nuevo proyecto fue cuestionada por los sacerdotes ya establecidos en la diócesis. El Encuentro resultó también importante por su composición, fue la primera vez en que se reunieron todos los agentes de pastoral, sacerdotes, religiosas, religiosos, seculares y seglares o laicos. En ese mismo año arrancó el movimiento diaconal y se creó el Consejo Pastoral (Aubry, 2000).

En ese mismo año (1975) la diócesis se planteó la necesidad de la formación de zonas pastorales que respondieran a la división cultural-lingüística de la geografía diocesana (*Caminante*, núm. 5, 1975)¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Chiapas cuenta con tres diócesis para atender a la población católica, la de San Cristóbal de Las Casas fundada en 1538, la de Tapachula en 1957 y la de Tuxtla en 1965 (Aubry, 2000:1). El territorio de la diócesis de San Cristóbal comprende 36,821 km². Hasta junio de 2013 contaba con 98 sacerdotes (42 diocesanos, 17 extradiocesanos y 39 religiosos), 320 diáconos permanentes, 8,000 catequistas y 300 agentes de animación y coordinación pastoral, se atiende a 2.039,592 personas, que viven en 2,500 comunidades

El siguiente plano muestra la ubicación de las siete zonas pastorales y la demarcación de acuerdo con la lengua. El plano no incluye a los municipios que fueron creados después de 1994, que se encuentran dentro del territorio diocesano y son atendidos por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

Plano 6: área de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas



Fuente: La información y el plano fueron tomados de la siguiente página

http://diocesisdesancristob.wix.com/dsclc#!our_team/cqn6

http://www.diocesisancristobal.com.mx/datos_generales.htm (Consultado: 24 de junio de 2013).

Hacia el mes de septiembre de 1976 se celebró otro encuentro diocesano en San Cristóbal de Las Casas, ahí el obispo explicó el motivo de la reorientación general de la labor pastoral y aclaró el papel del catequista, que sería estar ligado íntimamente a su realidad y comprometido con ella. También reconoció que en los mitos y en la

dispersas, en su mayoría rurales e indígenas. El 62.77% se declara indígena, de cinco etnias. Para su organización, la diócesis comprende siete zonas pastorales.

religiosidad popular existían elementos de “utopía social y se notan indicios de una estrategia en grupos comprometidos en la superación del sistema. Necesitamos emprender la tarea de descubrir y dinamizar las potencialidades con que ya cuenta el oprimido. También hay que descubrir y apoyar esa estrategia que no logramos constatar...” (Ruiz García, 1976: 6).

En la asamblea celebrada en el año de 1977 los agentes de pastoral analizaron la presencia del grupo denominado Norteños o Política Popular en el área diocesana que, a través de sus dirigentes, había de hacer público la constitución de un movimiento urbano popular, su confrontación con otros movimientos organizados, la represión de que era objeto y el encarcelamiento de algunos de sus dirigentes, por ejemplo el del padre José Batarse Charur¹⁰⁵, quien declaró que la raíz de todo encarcelamiento se debía a la opción preferencial por los pobres (Morales Bermúdez, 2005:173). La asamblea del siguiente año buscó definir posiciones de los agentes de pastoral, especialmente la que se referiría a las acciones político-sociales para con los feligreses, anteponiendo los intereses obispaes; en ella algunos sacerdotes mostraron sus diferencias con las acciones político-sociales, mismas que fueron anuladas por el obispo llamando a la unidad y al consenso, buscando una posición oficial en la definición política acorde con la opción preferencial por los pobres.

Los años posteriores de la celebración de la Celam en Medellín, fueron de redefinición de la política religiosa-pastoral y de poner en marcha los ideales obtenidos en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. En 1986 la elite diocesana hizo un alto y revisó el trabajo que había emprendido. La Asamblea Diocesana¹⁰⁶ de enero de ese año marcó una nueva etapa en el proceso de conversión, se le consideró un punto de partida y también un punto de arribo al objetivo principal del encuentro: plasmar un plan que partiera de la experiencia vivida durante tantos años en las diversas zonas pastorales (Ruiz García, 1986). Planteó la necesidad de evitar que la Iglesia se constituyera en una instancia política y mantuviera su carácter eclesial en la acción pastoral.

Las asambleas diocesanas fueron el alimento para la definición de las posiciones que deberían tomar los equipos y agentes de pastoral, también para delinear las políticas

¹⁰⁵ El padre Batarse, oriundo de Torreón, Coahuila, tras su salida de la cárcel en aquel estado fue acogido en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas por el obispo Samuel Ruiz, fue ahí donde compartió los beneficios de la alianza pastoral en Batopilas, Coahuila, con la organización Política Popular, tenía su filiación en ella y su confianza en que esa organización podría acelerar la organización del pueblo chiapaneco (Morales Bermúdez, 2005).

¹⁰⁶ La Asamblea Diocesana fue la máxima autoridad dentro de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas.

que deberían aplicar hacia sus feligreses; fueron los lugares para las tomas de acuerdo de diferente índole, también de tensión, pues en ella se manifestaban las posiciones sociopolíticas entre los clérigos.

Es importante señalar que a raíz de que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas adoptó la teología de la liberación como una estrategia y a la vez una metodología de inserción hacia las poblaciones indígenas el obispo Ruiz, de acuerdo con las lenguas que se hablaban en su zona pastoral, la definió como marcadamente indígena, posteriormente como mayoritariamente indígena. Más tarde lo haría de la misma forma con los indios a quienes concibió como “pobres entre los pobres”, marginados, explotados y oprimidos, características con las que pretendió homogeneizarlos.

Una vez que el obispo Ruiz hizo la división lingüística de su área geográfica buscaron metodologías para trabajar ante todo el proyecto catequístico con cada una de ellas, por ejemplo para la tzeltal, tzotzil, chol, tojolabal (ver plano 6). Sin embargo, el modelo de trabajo que sirvió no sólo para evangelizar a los feligreses sino para politizarlos fue la catequesis, y la que sirvió de ejemplo para las demás fue la implementada por los dominicos en el municipio tzeltal de Ocosingo¹⁰⁷. En su primera etapa se dedicó a la formación de misiones de catequistas tzeltales de tipo magisterial y bíblico; fue de carácter sacramental, de asistencia social y caritativa¹⁰⁸. La segunda etapa se caracterizó por una catequesis del éxodo encaminada por el manual de catecismo impreso “Estamos buscando la libertad”, en éste se señala: “es la voz de la nueva comunidad del Señor”.

En cada región existían desde religiosas, sacerdotes y laicos, que se constituyeron en equipos para dar atención a las poblaciones que se encontraban en su área. Estos equipos se denominaron de acuerdo con la lengua que se hablaba en la región; por ejemplo, los que se encontraban en la zona tzeltal se denominaban “Tzeltal” (ver plano 6). Este equipo, por su estructura y su magnificencia, dominó la mayoría de los otros, así lo describe el sacerdote Mardonio Morales:

¹⁰⁷ Para una información amplia sobre el impacto a nivel institucional en las diversas zonas pastorales se puede ver el extenso trabajo de Morales Bermúdez, 2005. El municipio de Ocosingo, entonces, era uno de los más grandes del estado de Chiapas y del país. En los setenta contó con una población de 34.356 y en 2010 de 198.877 habitantes. Este municipio en 1998 a raíz del levantamiento zapatista y a solicitud de éstos de formar municipios autónomos, el Estado procedió a dividir los municipios de Ocosingo y Las Margaritas. Del municipio de Las Margaritas surgió Maravilla Tenejapa, y de Ocosingo: Marqués de Comillas y Benemérito de Las Américas.

¹⁰⁸ Por asistencia social la Iglesia entendía servir a todos y a cada uno de los integrantes de la colectividad sin exigir de éstos una contribución específica para que acceda al beneficio, especialmente a las personas que no cuentan con recursos suficientes para satisfacer ciertas necesidades básicas, entre los más importantes estaban salud, educación, alimentación y organización. Por caritativa, de ayuda; y el término sacramental como de transmisión del evangelio sin reflexión alguna.

Su objetivo era controlar a todos los agentes de pastoral. La zona tzeltal llegó a estar totalmente dirigida por ellos. Tenían reuniones secretas en la región de Ocosingo y Comitán [...] en esas reuniones secretas organizaban la manera de controlar las asambleas de la diócesis [...] lo que nosotros no sabíamos era que se ponían de acuerdo para manipular las asambleas, incluyendo a jesuitas, dominicos, misioneros del Sagrado Corazón y del clero secular¹⁰⁹.

La zona tzeltal se dividió, aproximadamente en los noventa del siglo XX, lo que creó disputa entre dominicos y jesuitas. La más relevante fue en relación con la concepción de la comunidad cristiana ideal. Los dominicos la entendían como un espacio horizontal y democrático en la cual no debía de haber jerarquías; los jesuitas por su parte entendían la necesidad de ciertas jerarquías en toda comunidad humana y consideraban que, para preservar la democracia comunitaria, bastaba con hacer responsables a quienes ocupasen cargos, además de que el sujeto histórico del proceso diocesano fuera un campesino indígena; los dominicos calificaban a los jesuitas como “antropologistas” o “culturalistas” y no dejaban de recordar el papel imperialista de la antropología como ciencia (Meyer, 2000:49). Los dominicos, en la idea de no dejar nacer ningún tipo de cacicazgo, insistían en que los cargos y ministerios fueran rotativos no sólo entre los fieles indígenas sino también entre los agentes de pastoral de la diócesis.

La zona tojolabal fue encomendada desde sus inicios a los Hermanos Maristas, quienes constituyeron la Misión de Guadalupe en 1962¹¹⁰, al principio se asentó en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, tuvo como misión educar e instruir en la palabra

¹⁰⁹ Tomado de Meyer (2000:99).

¹¹⁰ En la misión de Guadalupe trabajan tres maristas y una religiosa junto a 15 laicos y laicas que se dedican a dar acompañamiento a 105 localidades repartidas en nueve zonas pastorales con 10 o 12 localidades que se sitúan en las montañas del municipio de Las Margaritas, la Independencia y Altamirano, varias de ellas con población tojolabal. Para realizar su trabajo se organizaron en tres ministerios: el ministerio pastoral, encargado de acompañar los procesos evangelizadores en vías de construcción de una Iglesia autóctona; el de educación, que se encarga de llevar una propuesta educativa de formación de promotores y escuelas populares, y el misterio de mejoramiento comunitario que promueve el uso de tecnologías apropiadas para ayudar al “mejor vivir” de las poblaciones en los campos, la agroecología y la conservación de bosques, el uso racional del agua, la conservación de los bosques, entre otros (Lugo Rodríguez, 2010). Los Hermanos Maristas no son una congregación dedicada a la vida misionera, sino a la educación. “Tienen escuelas dirigidas a gente de escasos recursos, dentro de sus labores “filantrópicas”, pero en general se trata de una congregación dedicada a la enseñanza y cuenta con numerosos colegios para gente de “clase media solvente”. En el caso que trato, la Misión de Guadalupe y colegios en Ixtaltepec, Oaxaca y Potoichán, Guerrero; son los únicos centros maristas dirigidos a indígenas de la Provincia de México Central, pero la Misión de Guadalupe es la única que sin ser colegio, lleva a cabo una labor pastoral misionera” (Valtierra, 2009:40).

de Dios a los indígenas, para que posteriormente la reprodujeran en sus localidades. Fue el primer modelo para la formación de catequistas impulsado por el obispo Ruiz; en ese primer proceso los integrantes de la misión eligieron a los catequistas. Por ese centro pasaron para su formación indígenas de todos los grupos étnicos existentes en la región de la diócesis. Los cursos que se impartían entonces tenían una duración de entre tres y seis meses. El modelo de los Hermanos Maristas perduró hasta la mitad de los años setenta en que fue criticado por los agentes de pastoral y el obispo por desarraigar y aculturar a los que por ahí se formaban. Fue entonces cuando los Maristas se movieron hacia Comitán de Domínguez, Chiapas, cabecera municipal del mismo nombre, que se encuentra a 10 minutos en transporte público de la cabecera municipal de Las Margaritas, desde donde han atendido a los tojolabales.

El primer reto pastoral entre los tojolabales fue *construir las comunidades*, (cursivas de Meyer) no evangelizarlas. Para el padre Ramón Castillo, la mentalidad tojolabal era la del esclavo que se acepta como tal y no puede imaginarse un orden social en donde él no esté subyugado. La causa de esto era que, de acuerdo con Castillo, la finca comiteca había sobrevivido intacta hasta bien entrados los años cuarenta, manteniendo su orden social de manera exitosa (Meyer, 2000:86).

Por qué la diócesis adoptó el ideal de comunidad como eje de articulación para las poblaciones indígenas. En vísperas de la celebración de la Celam en Medellín, Colombia, el antropólogo Reichel-Dolmatoff dictó una conferencia cuya preocupación principal fue el etnocidio y la aculturación; su propuesta fue la revaloración cultural de los pueblos indios y que las costumbres formaran parte del patrimonio del grupo humano (Morales Bermúdez, 2005). Propuesta que inmediatamente el obispo de San Cristóbal adoptó para trabajar en su área de influencia¹¹¹; algo que se mantuvo hasta su salida en el año 2000. Aunado a esta propuesta, las Universidades de Chicago y Harvard en los setenta ya habían desplegado una serie de investigaciones en relación con los pueblos indios, en donde a través de la perspectiva estructural funcionalista explicaban la existencia de la comunidad. En ellas se asentaba que la religión católica fungía como el eje de articulación de la encontrada comunidad. La explicación que los antropólogos dieron en sus estudios coincidía perfectamente con el ideal asumido por el obispo¹¹² de recuperación de la

¹¹¹ No se ocupa esta investigación de ahondar en temas como éste, si el lector se encuentra interesado, ver la amplia explicación que Morales Bermúdez hace en su libro *Entre ásperos caminos llanos*, 2005.

¹¹² En los años cincuenta (1951) se fundó el Centro Coordinador Indigenista (CCI) en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, dependiente del Instituto Nacional Indigenista (INI), que tuvo como política fundamental la asimilación del indio a la nación; el intelectual de esta propuesta fue el antropólogo Gonzalo

“comunidad original”. El dirigente de la diócesis entonces repensó la trayectoria que hasta entonces habían llevado y decidió su cauce por la antropología cultural y por la acción indigenista.

La perspectiva que ve a la comunidad como un todo homogéneo fue la que permeó en el discurso de agentes de pastoral diocesanos, lo que contribuyó en la consolidación del ideal comunitario no sólo para la diócesis sino para las propias localidades indígenas, así éstas se asumieron como comunidades homogéneas, como veremos en el capítulo III. Se crearon en las localidades reglamentos internos que no permitieron primero la introducción de partidos políticos diferentes, en un principio, al Partido Revolucionario Institucional (PRI), después al Partido Socialista de los Trabajadores (PST), posteriormente al Partido de la Revolución Democrática (PRD) y lo mismo sucedió con la religión, no se permitió el ingreso de iglesias no católicas y aún en el año 2008 existían localidades que la población no permitía la introducción de otra religión diferente a la católica.

Así entonces el obispo Ruiz destacó por su valoración principal del comunitarismo, la solidaridad y la integridad, en contraposición del individualismo. Samuel Ruiz rechazó el pluralismo político y religioso porque desunía a las comunidades y era contrario a su identidad. Las comunidades serían católicas, sin considerar su signo político, a condición de que las decisiones fueran unánimes, “por acuerdo”. El modelo ideal de las nuevas localidades (ejidos) fue, entonces, caracterizado como una comunidad indígena católica. La práctica del catolicismo por la población de los ejidos permitió el ingreso del mismo don Samuel y a los sacerdotes a la “nueva sociedad” que se estaba creando, puesto que la Iglesia estaba cumpliendo su función de mediadora (Meyer, 2000:129-130).

Nació así un movimiento religioso cuyas dos principales expresiones son la iglesia autóctona y la teología india. La primera se articula con base en las diferentes etnias existentes en Chiapas: Iglesia Tzeltal o Tzotzil o Tojolabal. La segunda reúne a todas esas iglesias en una sola corriente llamada teología india maya. Los adeptos de esta última se reúnen regularmente en talleres con el fin de rescatar y analizar lo que llaman Antigua Palabra e interpretarla después bajo la luz de la fe cristiana. Esta Antigua Palabra es, en

Aguirre Beltrán, cuyos ideales influyeron en la construcción de políticas nacionales y en la antropología mexicana. La diferencia entre una y otra propuesta son abismales no obstante, desde mi perspectiva, existía una similitud: la de homogeneizar a los grupos indígenas, unos a través de la integración del indio a la nación, con lo que se buscaba homogeneizar, y la otra que también buscaba homogeneizar a través del mantenimiento de la comunidad y la no permisión de agentes extraños a ella.

primer lugar, todo el acervo de mitos y ritos que siguen siendo el patrimonio vivo de las comunidades, pero que puede incluir acontecimientos religiosos recientes. Además, tiene su complemento en la presencia de Dios en los acontecimientos de la historia actual de la comunidad y la vida diaria de cada persona (Meyer, 2000:133).

Encontrar al Dios liberador con rostro indio fue parte primordial para la política eclesial de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas; sin embargo, en el Primer Encuentro Taller de 1991 los obispos dijeron que aún existía poca participación de los indígenas en la evangelización como agentes. Tampoco existían iglesias autóctonas y aún poca confianza de la estructura eclesial de los indígenas.

2. 3 De la teología de la liberación a la encarnación del evangelio: Teología india y formación de una Iglesia autóctona en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas

En 1971 se celebró en la ciudad de Oaxaca, México, una asamblea en la que los sacerdotes indígenas hablaron sobre la necesidad de una Iglesia indígena, uno de ellos señaló:

Me sacaron de mi cultura y me formaron en la cultura occidental. Mis estructuras culturales se borraron [...] ahora nos hemos mentalizado en la necesidad de que se encarne una Iglesia autóctona, peculiar y universal¹¹³.

En esta reunión participaron laicos y catequistas indígenas de varias regiones del país comprometidos con la formación de una Iglesia diferente. En ella demandaron que “aprenda el padre algo del idioma sino qué va hacer allá, más que queda parado [de pie]. Que vaya bien preparado”¹¹⁴. La Iglesia misma comenzó una crítica interna sobre su trabajo. El entonces obispo de San Cristóbal, Samuel Ruiz García, opinó que esta institución no escapaba de una situación de dominación en la que, para ser cristiano, se tiene que “dejar de ser indígena, para transformarse en un mestizo, vivir la fe cristiana en moldes mestizos, y no será concebida mayoritariamente en la práctica la posibilidad de una Iglesia que surja encarnada dentro de su propia situación cultural, una iglesia autóctona”¹¹⁵.

¹¹³ Tomado de “Indígenas mexicanos hablan sobre el sacerdocio”, en *Estudios indígenas*, 1971.

¹¹⁴ Tomado de “Indígenas mexicanos hablan sobre el sacerdocio”, en *Estudios indígenas*, 1971.

¹¹⁵ Ruiz García y Javier Vargas, ponencia presentada el 6 de abril de 1972, en el Centro Universitario Cultural de los Padres Dominicos de la ciudad de México y publicado en septiembre del mismo año por la revista México indígena.

La adopción de la teología india implicó para la Iglesia buscar alternativas para desarrollarla, así en 1972 comenzaron a nivel general a gestar la idea de la formación de una Iglesia “autóctona”, que pretendía estar encarnada en las culturas, especialmente indígenas. Esta transformación implicó la formación de sacerdotes indígenas y que los sacerdotes no indígenas aprendieran lenguas indígenas, además de que las personas que se asumieron indígenas se involucraron en los quehaceres religiosos desde su propia concepción de la religión.

En el encuentro celebrado en Puebla, México, en el año de 1979, se reflexionó sobre las diferentes religiones precolombinas y se estableció la teología india como eje de articulación entre la Iglesia católica mexicana y los indígenas mexicanos, iniciaron así en algunas diócesis de México el proceso de re-valoración y “rescate” de las teologías prehispánicas.

El primer Encuentro Ecuménico Taller sobre Teología India con el tema “Metodología de la teología india” se llevó a cabo en la ciudad de México del 16 al 23 de septiembre de 1990. En él participaron obispos de la Iglesia católica, líderes religiosos indígenas, hombres y mujeres de algunas regiones de América Latina y pastores de Iglesias no católicas, ahí analizaron el trabajo de la Iglesia mexicana, y concluyeron que la Iglesia católica había actuado primero de ataque, después de respeto, aceptación, admiración, asimilación y, por último, de acompañamiento, también se reconoció que había opresión y alienación cultural. La cultura se relacionó y se entendió con la palabra de Dios como algo que da dignidad a la persona, que las une y forman grupos.

Dios... hizo al hombre en compañía de su familia y su comunidad... y la comunidad Dios le dio fuerza para luchar y mejorar cada día su situación... La comunidad nos dio el idioma que hoy hablamos, [los] antiguos nos enseñaron a hacer nuestros vestidos, que son distintos a los de otras comunidades... también nos enseñó todas las costumbres que hoy tenemos: fiestas, bailes y oraciones... esa herencia le llamamos: nuestra cultura¹¹⁶.

En ese evento los asistentes también señalaron que no se podía hablar de una teología india pura puesto que los indígenas tenían elementos cristianos en su práctica

¹¹⁶ Tomado de *Teología india Primer Encuentro Taller latinoamericano*, 1991.

religiosa, reconocieron que la Iglesia utilizó la Biblia como instrumento de manipulación para despojar a los indígenas de su cultura.

El concepto de teología india¹¹⁷ se comenzó a utilizar en 1992, en los talleres realizados en el marco de la celebración de los “500 años de Evangelización” en diversos países de América. Según el obispo Ruiz se le denominó así porque se trataba de una reflexión sobre la fe precolombina y cristiana. En esos encuentros analizaron la historia de las poblaciones indígenas, sus primeras formas de evangelización, las “religiones indígenas” y los contenidos de la nueva evangelización. En la mayoría de los episcopados latinoamericanos inició así la reflexión crítica sobre la tendencia aculturadora de la evangelización. Surge así una:

Visión hacia lo indígena, positiva, dialogante, de intercambio, de crecimiento, y, sobre todo, despojada de aquella vieja actitud descalificadora, apologética y hasta satanizante hacia las culturas y religiones que había predispuesto los corazones a asumir una perspectiva que no le hacía mucho honor ni a la labor misionera, ni a los indígenas, ni al anuncio del Evangelio (Aguirre Franco, 1997: 3).

La teología india tiene como premisa fundamental que Dios ha estado presente en todos los pueblos indios y que la religión precolombina ha permanecido entre la población indígena a través de la resistencia. Considera que a pesar de que los pueblos indígenas adoptaron el cristianismo católico mantuvieron en la clandestinidad su concepción del mundo y la veneración de sus dioses.

La teología india tiene que ser “producida por el mismo sujeto indio, usando los marcos culturales propios, la lengua y proporcionando el sentido de trascendencia que posee el propio grupo humano en el momento histórico en que la produce” (Siller, 1991:129). Es el cúmulo de sabiduría religiosa de los pueblos originarios de América, con la que afrontaron y siguen afrontando los problemas de la vida (ibíd.).

Posteriormente al primer encuentro, se han celebrado cada año encuentros de teología india.

¹¹⁷ “La teología india es el discurso reflexivo que acompaña, explica y guía el caminar de nuestros pueblos indios a través de toda su historia. Es integral... Tiene por sujeto al pueblo que elabora su pensamiento de manera colectiva. Son las comunidades... las que en asamblea, presididas por sus legítimas autoridades, llevan adelante la totalidad de los factores que intervienen su existencia. Usa como vehículo de expresión el lenguaje mítico-simbólico” (López Hernández, 1991:7-9).

En el segundo encuentro de Teología India celebrado en Colón, Panamá, del 29 de noviembre al 3 de diciembre de 1993, en donde se habló de la inculturación o encarnación del evangelio, que significa

Una íntima transformación de los valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la tradición del cristianismo en las diversas culturas asumiendo lo bueno que hay en ellas y renovándolas desde dentro... es una labor que se realiza en el proyecto de cada pueblo fortaleciendo su identidad; al mismo tiempo asumiendo su liberación integral (Carrasco, 1994:51).

En aquel segundo encuentro se apuntó que la teología india es:

El conjunto de experiencias y de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseen y con los cuales explican, desde milenios hasta el día de hoy, su experiencia de fe, dentro del contexto de su visión global del mundo y de la visión que los demás tienen de estos pueblos [...] es por tanto un acervo de prácticas religiosas y de sabiduría teológica popular, del que echan mano los miembros de los pueblos indios para explicarse los misterios nuevos y antiguos de la vida (López Hernández, 1994: 10).

Cuando los agentes de pastoral hablaban de la inculturación del evangelio se referían a un diálogo intercultural donde los pueblos indígenas valoraran sus identidades. Para lograr la inculturación del evangelio en las poblaciones indígenas la Iglesia católica mexicana planteó mostrar algunos procesos de teologización de algunos pueblos indígenas; después de detectar la estrategia teológica desplegada tras la conquista y finalmente presentar algunas experiencias de la situación prevaleciente en ese momento. Se reafirmó que la concepción de Dios es comunitaria. En ese segundo taller se tomó la perspectiva antropológica que ve a los pueblos indios como los que se dedicaron a resistir; por tanto la “cultura indígena” no podía haberse perdido sino que permanecía y reproducía en la clandestinidad; comentaron también que la teología india podía ser una estrategia para resistir ante la globalización y el neoliberalismo. Además de unir esfuerzos indígenas con pobres no indígenas que luchaban por los mismos intereses.

Los indígenas asistentes al segundo encuentro de Teología India, particularmente representantes indígenas locales tales como catequistas, expusieron sus concepciones

sobre su divinidad y deidades indígenas, explicitando la cuestión armoniosa y comunitaria de las mismas.

Los asistentes, también aportaron experiencias de su re-encuentro con su cosmovisión prehispánica, y cuando tocó el turno a los mexicanos chiapanecos se notó claramente el grado de politización que la diócesis había realizado entre sus feligreses. Estos dijeron que en la palabra de Dios encontraron la fuerza para formar organizaciones y vivir en democracia, para participar en la política y que tenían instrumentos como el diálogo, la negociación entre comunidades, personas y gobierno (relatoría del Segundo Encuentro Taller de Teología India); pero también utilizaban y siguen utilizando el plantón, las marchas, peregrinaciones y las concentraciones para exigir sus derechos. Entre sus derechos estaban el de la posesión de la tierra, educación, trabajo, vivienda digna, salud, comercialización, demandas que los neozapatistas abanderaron en los primeros días de 1994.

En ese segundo encuentro los clérigos de algunos países reconocieron que también ellos son instrumentos de división al interior de las poblaciones indígenas y de la aún nula encarnación del cristianismo en las culturas indígenas.

En Cochabamba, Bolivia, del 24 al 30 de agosto de 1997 se realizó el tercer encuentro de Teología India, en el que participaron representantes de América del Norte, Europa (Alemania, Holanda, Francia e Italia), África y Asia; entre los asistentes estuvieron 18 obispos católicos y cinco obispos evangélicos de las Iglesias Luterana, Adventista y Metodista, delegados del Consejo Mundial de Iglesias, Celam, del Consejo Latinoamericano de Iglesias, Federación Luterana Mundial y 250 delegados de 17 países latinoamericanos de 30 grupos étnicos. Su principal argumento fue: “Debemos escuchar a los pueblos indígenas en sus planteamientos y rica experiencia, la misma que servía de base para otros pueblos y países en la búsqueda de su desarrollo” (Ruiz García, 1997, Introducción de la memorias del Tercer Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India).

El Cuarto Encuentro Ecuménico de Teología India en Ikua Sati, se llevó a cabo en Asunción, Paraguay en el año de 1997, al que asistieron 200 personas de 45 pueblos indígenas, miembros de diferentes Iglesias cristianas con el tema “En busca de la tierra sin mal”; “este axioma orientador de la vida es la expresión de la utopía que inspiró en el pasado y sigue inspirado hasta el día de hoy el caminar de los pueblos emparentados en el tronco guaraní. Los demás pueblos tenemos también nuestros propios sueños de

futuro y nuestros lemas inspiradores” (Cuarto Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India).

Para darle seguimiento y continuidad el proyecto iniciado en Manaus, Brasil, del 21 al 26 de abril del año 2006, realizaron el quinto encuentro de teología india bajo el nombre de “La fuerza de los pequeños: vida para el mundo”, donde participaron 180 personas llegadas de diferentes países latinoamericanos, que representaron a aproximadamente 50 grupos étnicos, asistieron también el obispo de la diócesis de San Cristóbal, Felipe Arizmendi, y el teólogo mexicano Eleazar López, entre otros intelectuales de la Iglesia católica de diversos países. Hasta el momento en que escribo la tesis tengo información de que se ha celebrado el VI Encuentro de Teología India del 30 de noviembre al 04 de diciembre de 2009, en San José Berlín, Salvador, con el tema: “Movilidad humana, desafío y esperanza para los pueblos indígenas”¹¹⁸.

Las diócesis que trabajaron con poblaciones indígenas tuvieron que pasar de la acción asistencialista a una que intentó responder a una realidad de marginación, posteriormente a una dependencia, y por último a la pastoral indígena hecha por indígenas con el apoyo de mestizos; algunos mestizos e indígenas reconocieron que han vivido teología india, lo que no quiere decir necesariamente que hayan hecho teología india porque o se integraban a las luchas, sobre todo, por la tierra o se dedicaban a hacer teología (Siller, 1991).

Los encuentros realizados en diversos países de América Latina influyeron en la diócesis de San Cristóbal de las Casas¹¹⁹, ahí se creó un departamento de Teología india que se encargó de realizar talleres con las poblaciones indígenas. Actualmente este

¹¹⁸ Es posible que se hayan realizado otros encuentros y talleres de los que no tengo información. La información que presento a partir del tercer encuentro acerca de la teología india fue tomada de la siguiente página de internet http://usuaris.tinet.cat/fqi_sp02/portal_ind_sp.htm

¹¹⁹ Otra de las diócesis de donde tengo información en que se ha echado andar el proyecto teológico indio es en la región de Zongólica, Veracruz, México, debido a la falta de apoyos por parte del presbiterio de esa región se unieron a la de Tehuacán, Puebla. Uno de los obstáculos que enfrentaron para desarrollar dicho proyecto, se mencionan: el cambio continuo de los agentes de pastoral, un proceso lento de inserción de los nuevos agentes de pastoral y la no aceptación total de esta pastoral de parte del presbiterio. Aun a pesar de estos obstáculos lograron una serie de beneficios sociales para las poblaciones como caminos de terracería, hospitales, instalación de luz eléctrica, introducción de agua entubada y la capacitación de 600 agentes de pastoral indígenas de ambos sexos apoyados en sus ritos y tradiciones y habían comenzado la traducción de la Biblia en el año de 1991, no obstante no se podía hablar de la producción de una teología india (Teología India, Primer Encuentro Taller Latinoamericano, 1991). En algunas regiones de los siguientes estados lo han experimentado: Oaxaca, Puebla, Morelos, entre otros. Los mismos misioneros reconocieron que no todos aceptaron trabajar bajo la línea propuesta.

departamento opera de manera independiente a la diócesis, mismo que sigue trabajando temas en los que se incluye el “análisis de la realidad”.

La diócesis de San Cristóbal adoptó y apoyó esta concepción por considerar que de ninguna manera se contraponía ni yuxtaponía al cristianismo católico sino más bien ambos se complementaban. El obispo Ruiz señaló que el Dios que se veneraba en la teología india no era diferente al Jesús que se le rinde culto en el catolicismo, en suma era el mismo sólo que de manera diferente. En cambio la teología india y la teología de la liberación son diferentes porque la primera trata de reflexionar sobre la fe prehispánica sin necesidad de abordar la teología de la liberación o a la inversa, mientras que la segunda se encuentra basada en la teoría social de la dependencia.

A decir del entonces obispo Ruiz, la teología india es comunitaria, revela un Dios comunitario, no individual, en palabras de un clérigo es “Padre, Hijo y Espíritu Santo, es familia Divina”¹²⁰. En la práctica se trataba de que la comunidad reflexionara y analizará el mensaje cristiano desde su propia cultura¹²¹. Para la diócesis fue importante echar andar la teología india pues retomó la organización comunitaria de los pueblos para su crecimiento y desarrollo, dejando de lado todo lo que tuviera que ver con la cuestión individual; de ahí que las asambleas ejidales se convirtieran en el centro de tomas de decisión no sólo para el ámbito agrario sino también todo lo que tenía y tiene que ver con lo religioso.

A partir de la asunción de la teología india por el entonces obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Samuel Ruiz, y los agentes de pastoral congruentes con su responsabilidad eclesial iniciaron en aquellos pueblos cuyas tradiciones habían desaparecido un proyecto de rescate de la tradición que ellos denominaban precolombina, los agentes de pastoral fueron los sintetizadores de las historias contadas por los ancianos y después las compartían con el resto de la población en un afán de retroalimentación. Para lograr este trabajo fue necesario que los agentes de pastoral entendieran al indígena desde sus propias categorías y se “encarnaran” en su cultura. Desde esta perspectiva no sólo se valoraron las costumbres y fiestas indígenas, sino que también las respetaron, apoyaron e impulsaron.

¹²⁰ Entrevista APS 10 abril de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

¹²¹ Teología india es: la presencia de Dios en las culturas (Siller, 1991:54). Debe incluir: tradiciones, vida ética, relaciones sociales, mitos símbolos, libros sagrados, entre otros (Dialogo plenario del primer encuentro taller, 1991).

Con énfasis en el análisis de la situación del indígena, desde una perspectiva de la revalorización de sus culturas, la diócesis de San Cristóbal inauguró una nueva etapa de trabajo pastoral, ya no para los indígenas sino con y desde las culturas indígenas. En esta concepción incorporaron dimensiones sociopolíticas y económicas en apoyo a las luchas y reivindicaciones de los pueblos indígenas por sus tierras, tradiciones y formas de organización social, política, junto a sus reclamos por sus derechos cívicos (Berryman, 1987).

La formación de la Iglesia autóctona llevó a algunos de los integrantes, incluyendo al obispo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, a replantear sus proyectos teológicos y a la búsqueda de otro que le ayudara en la recuperación de la cosmovisión indígena. De esta manera comenzó su proceso de recuperación del conocimiento de Dios que prevalecía en los pueblos indios, de las lenguas, rituales y tradiciones que por una u otra causa habían dejado de celebrarse. Aunada a esta recuperación se incorporaron los ideales de la teología de la liberación, así surgió la Teología India de la Liberación que incorporó a interlocutores indios en los proyectos pastorales. También existen pastores, sacerdotes y religiosos indígenas que han querido reencontrarse con su pasado y a esto le han denominado Teología India Cristiana (López Hernández, 1994: 10). Ésta conjuga el aprendizaje indígena con el cristiano.

En Chiapas, ese mismo año de 1972, el obispo Ruiz giró una carta a los integrantes de la diócesis y al pueblo en general en donde expresó:

La doctrina de la Iglesia, a partir sobre todo del documento *Ad Gentes* del Vaticano II y el encuentro con la realidad indígena, ha hecho que surja en el interior de la Iglesia católica una nueva forma de concebir la acción misionera que, partiendo de la acción de Dios en el seno de los grupos humanos, mediante una evangelización encarnada en los valores culturales, arribe a una forma de Iglesia autóctona, lo cual coincide con la exigencia de respeto a las culturas y con la incipiente, pero creciente manifestación de una toma de conciencia de los valores culturales por parte de los propios grupos indígenas¹²².

La encarnación del evangelio no podía ser posible

Sin un proceso personal de encarnación en el seno de la cultura.

Encarnación que significa una convivencia, una comunidad con

¹²² Ruiz García, 1972, carta por el Día de las misiones Indígenas, archivo personal del antropólogo Andrés Aubry.

aquel hombre para ser aceptado como miembro de aquella comunidad cultural, compartiendo su propia vida para ser capaz ,..., no solamente entender cuales son las cosas que suceden, cuales son los factores culturales sino descubrir las razones de ese modo de proceder hasta llegar... a una acción global de lo que significa cultura... así entrar en un diálogo iluminador para ayudar a descubrir aquel Cristo presente ahí y hacer que surja entonces una Iglesia encarnada en una situación cultural con su propia vestidura, dinamizando aquella cultura en un sentido de humanización¹²³.

El obispo Ruiz consideraba que

El evangelio y la experiencia cristiana llevan a una maduración de la revelación anterior en estas culturas. Pero no se anuncia un Dios diferente. El mismo Dios conocido, de otra manera, es el que se anuncia posteriormente con mayor claridad. Esta clarificación comienza con el pueblo judío que descubre un Dios unipersonal. Luego, en el Nuevo Testamento, se descubre y revela un Dios comunitario, no un dios solitario, un Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, que es familia divina¹²⁴.

En la navidad de 1975 el obispo anunció la buena nueva que Cristo había nacido entre los feligreses indígenas, para él tenía rostro tzeltal, tzotzil, chol o tojolabal, y cien prediáconos¹²⁵ indígenas marcaban el inicio de la Iglesia autóctona (Morales Bermúdez, 2005:234).

¹²³ *ibid.*

¹²⁴ Tomado de Teología india: presencia de Dios en las culturas. Entrevista con don Samuel Ruiz; Sylvia Marcos, 1998.

¹²⁵ El diaconado indígena inicio en 1975 cuyo proyecto fue importante, sobre todo, en la región tzeltal, no así en la tojolabal. Meyer hace una reseña sobre este asunto y señala que no todos estuvieron de acuerdo: los jesuitas señalaron que este cargo era jerárquico, pues lo otorga directamente el obispo mientras que los dominicos lo pensaban como sujeto a la asamblea comunitaria. Entre los tojolabales, el otorgamiento de este cargo creo conflictos con catequistas primero porque no se les dio a ellos quienes tenían muchos años trabajando para la diócesis, porque no se tomó en cuenta la opinión de la asamblea, además éste es un cargo que se otorga a la pareja mientras que el ser catequista es unipersonal. Se dijo que fue un sacerdocio indígena. En 1996 los agentes de pastoral de esa región decidieron hacer reajustes en sus políticas hasta que en el 2008 quedaron seis y cuatro candidatos, quienes se dedican a trabajar en la atención pastoral por jurisdicción, ellos son los responsables de que camine junto con los coordinadores y catequistas y no como un “gran señor”. Tiene el oficio de celebrar bautizos y matrimonios. Ellos forman parte de la Iglesia, la localidad no interviene en su elección, pero sí en su vigilancia del cumplimiento de sus actividades

Según Morales Bermúdez (2005) el impulso de la Iglesia autóctona creció con la instauración del diaconado indígena casado. Este puesto fue otorgado a hombres casados con 35 años de edad porque la diócesis de San Cristóbal de Las Casas consideraba que exaltaba la dignidad del matrimonio, promovía la participación integral de la mujer e insertaba el ministerio diaconal en el corazón de la comunidad, que era la familia. El cargo de diácono es similar al de sacerdote. Para que las personas pudieran llegar a obtener el cargo de diáconos primero debían ser prediáconos, después de cinco años la comunidad, que servía de prueba en el que podían recibir corrección, consejos y animación, solicitaba por escrito al obispo se le evaluara. Evaluación que consistía en que el futuro diácono debería demostrar disponibilidad y actitud de servicio hacia su comunidad, habiendo dado su servicio social como eclesial que era: haber sido ayudante de catequista, catequista, capitán de alguna fiesta religiosa, agente, comisariado, gestor agrario o prestado otros servicios de acuerdo a con su localidad, es decir, conocer el contexto social y eclesial en que desarrollaba su propia vida como el de la población con la convivían y a quienes servirían. En suma, lo que se le evaluaba era que el diacono estuviera insertado completamente en la vida diaria de su localidad. Las comunidades indígenas chiapanecas del área de influencia de la diócesis fueron poniendo en práctica sus mecanismos de acción y elección comunitaria para que esa figura ministerial se desarrollara dentro del marco comunitario y participativo que tuvieron como fundamento el acuerdo comunitario. Así la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se aseguraba que el Diaconado Indígena Permanente fuera un auténtico servidor del pueblo (Ruiz García *et al.*, 1999). El diácono fue y es un colaborador del obispo y presbítero, teniendo su “propia gracia sacramental” (ibíd.: 54). El diaconado es

El sacramento del orden, por el que, mediante la imposición de manos de parte del Obispo, el Diácono recibe el Espíritu Santo, para que, en comunión con el Obispo y el presbiterio, y si es casado, junto con su esposa, ejerza el ministerio de la proclamación del Evangelio, la predicación y la santificación, comunicando la gracia a través de algunos sacramentos y sacramentales para la construcción de la comunidad cristiana (ídem: 55).

(Entrevista HCA, 6 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas, México). Una información amplia sobre el proceso llevado en la diócesis puede leerse en Morales Bermúdez, 2005.

Existían algunas áreas en que los diáconos indígenas deberían de contribuir para la encarnación del evangelio, esas fueron: el ministerio de la palabra divina (leer, ilustrar y enseñar las Escrituras Divinas), el de la santificación (celebración de los sacramentos, bautismo, matrimonio, distribución de la Eucaristía), y el de la caridad (función misionera). Ministerios que deben responder a las necesidades integrales de las comunidades. Bajo estos criterios la espiritualidad católica intentaba enraizarse en cada persona de cada pueblo.

La diócesis de San Cristóbal de Las Casas definió las actividades que los diáconos debían ejercer en toda su vida pastoral.

- a) Construir y animar a la comunidad cristiana.
- b) Promover la participación de la comunidad en los distintos ministerios.
- c) Ejercer el ministerio de la caridad, la promoción de la justicia, la reconciliación de la comunidad.
- d) Fomentar la misericordia y la solidaridad con los más pobres.
- e) Animar la construcción de la Iglesia Autóctona, impulsando la relación armónica entre la tradición universal de la Iglesia, y la tradición cultural y religiosa de su pueblo.
- f) Celebrar el Sacramento del Bautismo de manera solemne.
- g) Asistir, conforme a la legislación de la Iglesia, como testigo oficial a los Matrimonios en las comunidades a su cargo.
- h) Administrar la Comunión en sus comunidades en las celebraciones de la Palabra.
- i) Ejercitar el ministerio de la visita y consuelo a los enfermos, y distribuirles la Comunión.
- j) Presidir los Funerales y bendecir las sepulturas.
- k) Impartir la bendición a las imágenes, cruces, agua, semillas, campos, etc.
- l) Celebrar los signos de vida en la comunidad como las acciones de gracia, rogativas, cumpleaños, etc. (Ruiz García *et al.*, 1999:67).

Una vez establecido el diácono no podía, ni puede, ausentarse de su comunidad por largo tiempo, tampoco poseer ningún tipo de cargo político-organizativo, si lo hacía tenía que solicitarlo por escrito al obispo exponiendo las razones de la aceptación, si

enviudaba no podía volverse a casar, si lo hacía tenía que dejar el cargo, podía desempeñar cualquier otro cargo menos el de diácono. El diácono tenía que tener capacitación continua, entre ellos en antropología y sociología, en encuentros intergrupales, interparroquiales y diocesanos y un programa propio aprobado por el obispo en el que debía de tomar en cuenta las necesidades históricas, culturales, sociales y religiosas.

En la historia de la instauración del proyecto del Diaconado Indígena Casado permanente hasta la salida de Samuel Ruiz se ordenaron 400 hombres casados. En el año 2000 el Vaticano envió una carta al obispo Felipe Arizmendi Esquivel en donde se le ordenó suspender la ordenación de diáconos indígenas permanentes por un tiempo corto por considerar que la masiva ordenación había causado problemas en el ejercicio eclesial; al mismo tiempo se cuestionaba la figura de las esposas de los diáconos, pues se presentaba como un “peligro”, ya que su participación en las labores eclesiásticas podía provocar que se interpretaran que en la Iglesia Católica el celibato llegaba a su fin, también se pedía evitar el uso del término como parte de la suspensión del proyecto iniciado por Mons. Ruiz García. En ese mismo año existían 800 diáconos indígenas casados.

En el caso específico de los tojolabales la formación para el diaconado tojolabal se inició después de 1989, tuvieron una capacitación endeble para funcionar como sacerdotes indígenas y sus actividades resultaron ser competitivas con las de los catequistas. Razón por la cual este proyecto, según el padre Beto, no tuvo éxito.

En el área tojolabal del municipio de Las Margaritas existe un puesto que se le denomina Coordinador de la Palabra, éste es semejante al que en poblaciones tzeltales o tzotziles se le denomina Principal. Se trata de personajes que han pasado por todos los cargos de la iglesia, pueden ejercerlo hombres mayores de 60 años a quienes se les considera que han acumulado la experiencia necesaria para desempeñar este último cargo en la etapa de su vida. Al Coordinador de la Palabra se le pregunta cuándo, a qué hora se celebra la fiesta del santo patrono de la localidad, y qué hacer; dirige todas y cada una de las actividades. Antes de comenzar la celebración de la palabra señala al catequista a qué hora se debe empezar; él es quien recorre las localidades para verificar que los catequistas estén llevando a cabo sus actividades de manera eficaz y oportuna. También es el encargado de avisar cuándo habrá una reunión de catequistas, en suma, coordina todas las actividades que tienen que ver con el templo de su localidad y el de su área de influencia, y vigila que cada una de las actividades programadas dentro del calendario ritual católico se realice en tiempo y forma y se lleve de acuerdo con la “costumbre” de los antiguos.

El nombramiento de Coordinador de la Palabra es por tiempo limitado, por lo menos seis meses o un año, esto con el fin de no crear derechos, además los feligreses lo pueden cambiar si no desempeña de manera eficaz sus actividades. Es el caso de Margarito, de la localidad de Lomantán, que tiene más de 40 años de ser catequista y ha sido, de acuerdo con la comunidad católica de su lugar de origen, un ejemplo para los jóvenes y para toda la población. En alguna ocasión también desempeñó este cargo.

En Las Margaritas el proyecto del diaconado no tuvo el éxito esperado por los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en la zona tojolabal solo existen dos diáconos. Después del conflicto neozapatista del año 1994, los diáconos comenzaron a trabajar en conexión con los Coordinadores de la Palabra. El diácono tiene bajo su jurisdicción una región o cañada¹²⁶, atiende actividades relacionadas con la pastoral y es el encargado de que las localidades coordinen sus actividades, tiene el oficio de celebrar bautizos y matrimonios. Cuando se instauraron los cargos de diácono y Coordinador de la Palabra, la zona tojolabal se dividió en dos regiones donde cada quien podía trabajar.

En la región tojolabal, la creación de una Iglesia autóctona teniendo como base al diaconado indígena no ha sido posible, como ya se comentó anteriormente. En principio porque los agentes de pastoral que se encontraban en aquella zona no estaban capacitados para la formación de un nuevo proyecto que necesitaba del tiempo completo de las personas, además de que debían permanecer en la región por tiempo prolongado, cosa que no ocurrió pues varios de ellos pronto contrajeron matrimonio y salieron de ahí. Ello creó rupturas con el mismo proceso de formación, y las personas que lograron obtener su nombramiento no supieron a bien cuáles eran sus actividades y hasta dónde sus límites de actividades. Esta confusión hizo que los diáconos más que contribuir al trabajo que sentara las bases para la Iglesia autóctona crearan diversas rupturas con la población en general, como el no tenerles confianza y preferir que los sacerdotes hicieran las actividades, como bautizos o matrimonios. Estas rupturas en parte se dieron porque no hubo seguimiento de los agentes de pastoral que comenzaron con aquel proyecto.

¹²⁶ La parroquia de Las Margaritas por atender a una zona muy amplia fue dividida en regiones y éstas a su vez en áreas o cañadas, denominadas así las zonas donde se encuentran asentadas diversas localidades. Por ejemplo, la Cañada tojolabal está integrada por un conjunto de localidades, que fueron fundadas a mediados de los años treinta, de tierras fértiles y planas.

Así entonces la recuperación de ciertos rituales y formas “ancestrales” en la región tojolabal de Las Margaritas se dio gracias al trabajo catequístico de ciertos agentes de pastoral, con esto no se quiere restar méritos al trabajo diaconal.

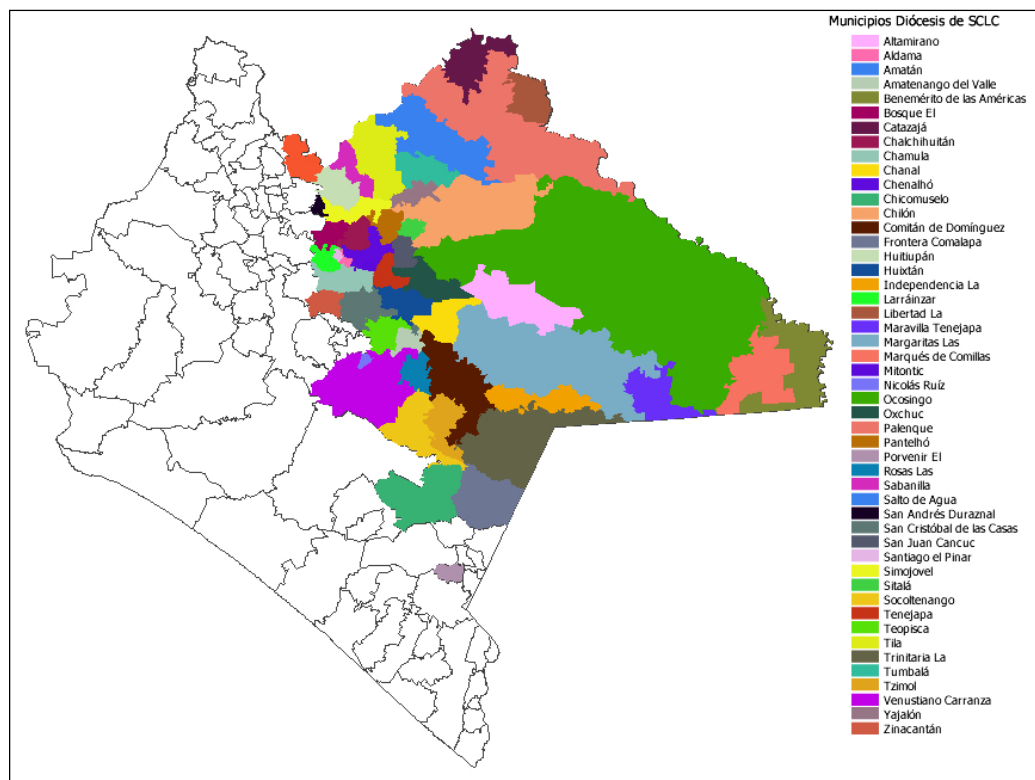
Ante la adopción de la teología india los clérigos encontraron en Chiapas una de las dificultades más generalizadas, los propios indígenas no valoraban su situación cultural, razón por la cual, según el obispo Ruiz, hacer teología autóctona desde una “cultura dominada” fue muy difícil porque se “habían metido muchos elementos extraños en la cultura del pueblo, además les hicieron creer que no valían. Los que aprendieron que la cultura es superstición, ahora que escuchan que es bueno lo ven extraño y con desconfianza” (Ruiz García, 1991: 160).

Así hacia 1972 la Iglesia chiapaneca, y concretamente la diócesis de San Cristóbal, volvía a tomar nuevos rumbos en la forma de actuar con su feligresía, en donde a decir del obispo Ruiz prevalecía una población mayoritariamente indígena. Con el cambio los agentes de pastoral asumieron su compromiso de evangelizar desde el entendimiento y comprensión de la cultura indígena. La parroquia de Ocosingo fue en donde se inició la práctica de la nueva línea adoptada¹²⁷.

Al considerar la Iglesia católica la participación de los indígenas en ese proceso para que surgiera una Iglesia autóctona fue necesario hacer una revaloración cultural como un elemento que les permitía la organización de los pueblos indígenas. Al retomar las estructuras tradicionales, que se complementaron con nuevas formas organizativas de la Iglesia, los llevó a la reflexión crítica y a la organización política, es lo que los teólogos han considerado como el paso de una pastoral indigenista a una pastoral indígena. Esa reflexión no fue aceptada por todos los feligreses católicos, ya que algunos, por así convenir a sus intereses religiosos, optaron por seguir con las “tradiciones” poblacionales, como el caso del municipio de San Juan Chamula, o en otros lugares que consideraron ese proceso un regreso al atraso y no un vínculo con un pasado reciente. Con ello se dio paso a un largo periodo de conflictos entre los autodenominados seguidores de la teología de la liberación y los costumbristas, quienes defendían la “costumbre o tradición del pueblo y la comunidad”. La zona de influencia de la diócesis de San Cristóbal de las Casas, hasta el momento de escribir esta tesis, es como se muestra en el plano siguiente:

¹²⁷ Para más información sobre el proceso desarrollado en la parroquia de Ocosingo-Altamirano véase Coello Castro, Reyna M., 1991, *Proceso Catequístico en la zona tzeltal*, Tesis de licenciatura, Universidad de Tlaxcala, Tlaxcala, México.

Plano 7. Área de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas



Fuente: Elaboración propia con información tomada de la página de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, misma que atiende 49 municipios de los 122 que componen el estado de Chiapas.

La gran mayoría de la población que habita en la región de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas habla alguna lengua mayense, razón importante para que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas adecuara su pastoral al contexto sociocultural, así denominó teología india mayense al trabajo que se proponía realizar. Análisis del que me ocupo en el siguiente apartado.

2.4 Teología India Mayense en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas

El paso de una teología de la liberación a una teología india llevó a los miembros de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas a replantear el proyecto pastoral que prevalecía en su área de influencia en ese momento, lo que dio como resultado el surgimiento de la Teología India Mayense que permite crear un bloque y unificar una región cultural. Para la Iglesia católica la región mayense comprende los países de México, Guatemala, Honduras, Belice y El Salvador (Suess, 1993).

San Cristóbal de Las Casas fue el lugar en donde se realizó el Primer Encuentro sobre Teología India Mayense de la región en el año 1991. Los indígenas de diversos

estados y países asistentes al encuentro, después de haber leído los libros *Popol Vuh* y *Chilam Balam*¹²⁸, reflexionaron sobre el trabajo teológico y pastoral que se había realizado en las localidades indígenas, el origen de los mayas, concluyeron que la mayoría de grupos étnicos asistentes se definiría como grupo maya y que recuperarían la teología expuesta en esos libros y de la propia tradición de los pueblos mayas. En ese encuentro se desarrollaron seis temas: ubicación de los pueblos mayas, la práctica pastoral de la Iglesia católica en los estados mexicanos y países que componen la región mayense, metodología de la teología india, la relación de la teología india con la teología de la liberación, el magisterio y la teología india, y las tareas y compromisos que la Iglesia adquiriría después del encuentro.

En ese mismo encuentro monseñor Ruiz señaló en una ponencia, que los mayas no celebraban fechas memorables de su propia historia, tampoco habían creado héroes en sus localidades, más bien celebraban las fiestas de los santos católicos; los monumentos históricos, como zonas arqueológicas existentes en su territorio, no los sentían parte de sus antepasados, no sentían suya la historia local de un pasado reciente. La conciencia de los tzeltales, choles, tojolabales, tzotziles, entre otros, considerados descendientes de los mayas, surgió con base en la reflexión profunda de su ser y de la búsqueda de su propia historia, y de “situaciones históricas, luchas liberadoras, de la dimensión comunitaria de la reflexión, lo que ha dado especificidad a su reflexión de fe” (López Hernández, 1994: 10).

Los indígenas han tenido que hurgar en la memoria histórica de sus pueblos, han desenterrado imágenes ideológicas y concepciones antiguas de Dios y las han ido mostrando con la novedad de las cosas perennes. Se puede decir que la teología india mayense es un conjunto de vivencias y experiencias religiosas que se nutren de la sabiduría de los pueblos originarios de la región, que arqueólogos, antropólogos, clérigos, entre otros, han denominado mayense.

El Segundo Encuentro bajo el mismo nombre se llevó a cabo en Chichicastenango, Guatemala, en 1992, en él se analizaron los procesos particulares de los diferentes países, de la situación actual de los mayas referidos, de los métodos de la teología mayense, la teología india, conceptos, su diálogo con la teología cristiana, y, por último, las

¹²⁸ El *Popol Vuh*, también llamado libro sagrado o Biblia de los mayas quiché, narra el origen del mundo, la civilización y los diversos fenómenos que ocurren en la naturaleza. El *Chilam Balam* es un libro sagrado escrito por los mayas yucatecos donde se relatan hechos y circunstancias históricas; es fuente importante para el conocimiento de la [religión](#), [historia](#), [folclore](#), [medicina](#) y [astronomía maya](#) precolombina.

actividades que se podían realizar en las localidades de los países pertenecientes. En dicho Encuentro se presentaron sacerdotes mayas que no habían sido instruidos en colegios sino en su sabiduría adquirida a lo largo de los años, quienes compartieron sus experiencias vividas en sus localidades. Hablaron de la recuperación de los rituales mayas y sobre todo de la cosmovisión. A pesar de que al primer taller se le denominó Teología India Mayense, no es hasta este Segundo Encuentro en que algunos grupos de indígenas guatemaltecos y de otras regiones se identificaron con él. Su identificación con el encuentro se dio en la medida en que se les tomó en cuenta no sólo como participantes sino como organizadores y se les permitió expresar su propia palabra ya no a través de los clérigos que servían de interlocutores sino que lo podían hacer en primera persona.

En la ciudad de Guatemala, en el año de 1996, se efectuó el Tercer Encuentro sobre teología india mayense, bajo el auspicio de la Comisión Nacional de Pastoral Indígena de la Conferencia del Episcopado de Guatemala. Ahí los indígenas se reconocieron no como pueblos puros cuyas religiones y modos de vida eran intactos, por el contrario el largo contacto con diferentes sociedades los había enriquecido. También en aquel Encuentro los participantes dijeron que el cristianismo se encontraba inculturado entre los pueblos y no era fácil dejarlo de lado. Al contacto del cristianismo con la teología prehispánica le llamaron síntesis, con la que señalaron se encuentran en plena reconciliación. Reconciliación porque de alguna manera antes de estos encuentros practicaban un catolicismo que interesaba más a los miembros de la Iglesia que a los feligreses indígenas, mientras que después no sólo se les escuchaba sino que formaban parte y decidían cómo hacer y cómo practicar su religiosidad; la religión ya no se circunscribía sólo al ámbito de la fe, sino que también penetraba en las vidas indígenas. Esta teología buscaba ya no sólo apoyar para salir de la pobreza, resultado del “desarrollo” económico, político o social, sino que analizaba de dónde venía esa pobreza e intentaba encontrar una salida, siempre teniendo en cuenta la situación indígena.

La teología india mayense analiza las prácticas cotidianas de los indígenas mayas actuales, a través de la historia se acerca a sus antepasados, muestra la sacralidad en la vida presente de los mismos y busca su expresión cultural en los ritos, mitos, leyendas, oraciones, consejos y dichos populares.

La práctica de la teología india mayense, en el caso de los católicos tojolabales, no ha significado una modificación profunda de espacios como el templo, más bien se incluyeron algunos elementos de rituales que se recuperaron después de la adopción de la “pastoral liberadora”. Siguen funcionando los mismos templos, y los católicos siguen

leyendo la Biblia que se tradujo al tojolabal en los ochenta y publicada en 1994, lo que se modificó fueron las explicaciones y comentarios al finalizar cada lectura. La adopción de la teología india no ha implicado la suplantación de una por otra, sino ha constituido una resignificación y una re-elaboración de los contenidos y prácticas católicas existentes.

En diversos textos que se produjeron sobre teología india y teología india mayense después de 1992 señalan: la vida es, debe, ser, y tiene que ser comunitaria, puesto que la comunidad lee, interpreta, lucha, trabaja, arriesga, habla y enseña todo lo conducente a la vida integral.

Acerca de lo anterior algunos dirigentes indígenas, especialmente catequistas, desde 1997 comentaban que es la unión de lo antiguo con lo nuevo lo que les permite afrontar problemas aquí y ahora, en donde el pasado cobra fuerza para orientar el futuro. Los espacios de producción teológica no se reducen al templo sino también se dan en los talleres, encuentros y cursos del Enlace de Pastoral Indígena (EPI), de mujeres indígenas, de organizaciones indígenas, del pueblo creyente, de diáconos y prediáconos; en donde surgen experiencias y reflexiones teológicas que apoyan a la recuperación de la historia.

Este paso de una teología conservadora a una más abierta, que agentes de pastoral denominaron liberadora, a una teología india y por último a una teología llamada india mayense no hubiera sido posible sin la presencia de los catequistas en las distintas zonas pastorales de la diócesis.

2.5 Catequesis: un proceso liberador en el área de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas

La vida sólo es vida cuando es comunitaria

(Tercer Encuentro Taller de Teología India, 1997)

Como quedó asentado líneas atrás, monseñor Torreblanca¹²⁹, durante su estancia en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, motivó la formación de seglares que fungieron como catequistas, quienes desde la lectura de la Biblia difundieron el catolicismo como medida frente al creciente protestantismo. Este grupo de personas que

¹²⁹ Entre la década de los cincuenta y sesenta del siglo pasado comenzó en América Latina un movimiento de catequistas “autóctonos” que emprendieron una “nueva evangelización”, orientados por sacerdotes y misioneros locales. Quienes muy pronto asumieron la función de catequizar en su propia lengua, se hicieron cargo del culto católico en sus ermitas y de otras dimensiones de la vida eclesial en sus poblaciones de origen (Mons. Flores Reyes, 1997, ponencia presentada en la Reunión de las Comisiones Doctrinales de las Conferencias Episcopales de América Latina, Guadalajara, Jalisco, México).

recorrían A esto se le llamó “Movimiento Bíblico”¹³⁰, fundado por el sacerdote Manuel Molina, de la congregación de misioneros del Espíritu Santo, quien puso en marcha tal actividad. La posibilidad de que los indígenas tuvieran acceso a la Biblia significó para ellos la “cercanía con Jesús” sin interlocutores empezaron a “comunicarse directamente” con Dios. Estas personas, hombres indígenas, que aún no se les denominaba catequistas, recibieron capacitación de los propios sacerdotes y recorrieron las poblaciones más alejadas, en el caso de Las Margaritas los ejidos recién formados (Morales Bermúdez, 2005:114).

En los manuales explicativos del padre Molina (s/f) predominaba una ponderación de la espiritualidad contemplativa y la presencia de los dones del espíritu santo en el mundo actual, dones de lengua, de profecía y revelación fueron los que se utilizaron por varias décadas. El padre Molina gozó de la anuencia del Episcopado Mexicano (EM); fue calificado como modelo hasta que se consideró que tenía un manejo indiscriminado de la Biblia y la inclinación espiritualista de su propuesta era similar a la forma de predicar de algunas Iglesias protestantes, así muchos de los que participaban en el movimiento se convertían en predicadores evangélicos por no tener el nombramiento formal de predicador, cuestión difícil de lograr en el seno de la Iglesia católica. Pronto EM conminó al padre Molina a rectificar sus métodos para detener la confusión, cuestión a la que se negó, lo que le costó su expulsión de la Iglesia y lo apartaron de Chiapas. No obstante, el trabajo empezado tuvo de manera natural sus frutos, particularmente en aquellas regiones recónditas como Las Margaritas, y quedó como herencia inalienable en los indígenas selváticos, en el caso que me ocupa de los tojolabales; como veremos más adelante este es un proceso que sigue hasta el año 2008, fecha en que estuve en esa región.

La lejanía de las localidades a las cabeceras municipales y la falta de sacerdotes llevaron en principio a una escasa evangelización. La falta de sacerdotes condujo a que en el año de 1952 se formaran grupos de personas que apoyaron el trabajo pastoral y evangelizador (Ruiz García, 1978). Los grupos formados por los sacerdotes sirvieron como medio de enlace entre las localidades indígenas y la institución religiosa católica. Los orígenes de este proceso son descritos por el obispo Samuel Ruiz en los siguientes términos:

¹³⁰ No se sabe la fecha de fundación de ese movimiento, Jesús Morales sólo lo menciona y el padre Ramón Castillo, quien atiende la región tojolabal, también hace alusión del movimiento pero no se acordaba de la fecha de inicio, él recuerda que fue en la década de los cincuenta; en documentos que obran en el archivo de Andrés Aubry+, se dice que fue en los años cincuenta.

Desde 1952, por algo lógicamente inexplicable, empezaron a surgir hombres indígenas (aún no llamados catequistas), que impulsados por la fuerza del espíritu, eran llevados a congregar a sus hermanos. Poco a poco estos hombres se iban contactando con sacerdotes ejemplares que en condiciones absolutamente incómodas recorrían serranías, montañas y selvas, no tenían la visión del Vaticano II pero sí un profundo espíritu misionero (Samuel Ruiz, 1978:3).

La formación de los catequistas llevó a los clérigos a reflexionar acerca de la forma de actuar de la institución. La situación de marginación y pobreza en que se encontraban las poblaciones indígenas requería de integrantes de la diócesis que fueran partícipes, no sólo en la evangelización, sino que desde la evangelización se proporcionaran medios de reflexión del entorno social en que se encontraban los feligreses: “la Iglesia nos ha enseñado a salvar el alma y no el cuerpo. Hemos trabajado por la salvación y al mismo tiempo vivimos hambre enfermedad, dolor, pobreza y muerte” (s/f, s/a, citado por Ruiz García, 1978:3). Así los religiosos cuestionados por la realidad, expresada por los indígenas, por “la palabra del pueblo”, por el encuentro de Puebla, por la Conferencia de Medellín y por el Concilio Vaticano II, se vieron obligados a buscar otros contenidos y métodos de catequesis que correspondieran a las exigencias y necesidades de sus feligreses. Hablaron de la necesidad de incorporar la historia concreta en que vivían los hombres, que era la realidad social, económica, política y cultural.

No es hasta el año de 1956 cuando en el municipio de Tenejapa, Chiapas/México iniciaron un movimiento de evangelización y catequesis; en 1958 llegó a Bachajón, municipio de Chilón, y en 1963 los sacerdotes dominicos comenzaron un trabajo semejante en Ocosingo, los tres municipios pertenecientes al estado de Chiapas. El movimiento catequístico tuvo como objetivo primordial atender a la feligresía en sus propios lugares de origen y no en las cabeceras municipales.

Años más tarde aquellas personas que participaron en el Movimiento Bíblico se capacitaron en la escuela para Catequistas fundada en 1962¹³¹ en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, atendida por los maristas recién llegados de diversas ciudades, particularmente de la ciudad de México. En su interior se preparaban, por un lapso de entre tres y cuatro meses, individuos seleccionados de las regiones tzeltal, tzotzil, chol,

¹³¹ En ese mismo año se fundó otra escuela catequética para mujeres, la diócesis se la encargó a las Hermanas del Divino Pastor.

zoque, tojolabal, entre las principales. Las escuelas funcionaban como internados, por lo que les daban espacio donde dormir, comida y en algunas ocasiones el pasaje de regreso a sus localidades de origen. Les enseñaban a hablar, leer y escribir, en español, para que posteriormente con la ayuda de los curas leyera la Biblia y se transmitiera de la misma forma a la población de diferentes localidades (ejidos). También les dieron cursos en mejoras del cultivo del café y de la soya, de primeros auxilios y enfermería, y de la formación de nuevos poblados.

Entonces, quienes elegían a las personas para ser catequistas, regularmente jóvenes, eran los sacerdotes y posteriormente los maristas. En diversas localidades de Las Margaritas recuerdan que los “hermanos maristas” iban de localidad en localidad para reclutar a jóvenes y convertirlos en catequistas.

En 1968 existían más de dos mil catequistas diseminados por las regiones, quienes participaban activamente en la transmisión del pensamiento cristiano. Este trabajo, realizado por personas en las localidades, el obispo Ruiz lo reconoció como limitado y aculturador:

1.- Por nuestra influencia se destruía la cultura, las costumbres de los indígenas, pues con las categorías que manejamos, en la práctica se identificaba el evangelio con nuestros moldes culturales, 2. Era una catequesis transmisora de verdades, con lo cual los anunciantes eran repetidores de nuestros conceptos y, por lo tanto, la comunidad quedaba como simplemente receptora y, ante los imperativos morales, se convertía en actora de la destrucción de sus valores, organización, cultura, y aunque también en lastres que los postraban, como la embriaguez (Ruiz García, 1978:3).

El proceso que inició en el municipio de Tenejapa, seguido en Bachajón, Ocosingo y Comitán, se acentuó en enero de 1970. En este año se incrementó el trabajo y se cuestionó la fuerza aculturadora de la evangelización desarrollada desde la formación de catequistas.

El trabajo de los catequistas ha sido importante tanto para experimentar la teología de la liberación como los subsiguientes procesos en las distintas regiones de trabajo de la diócesis.

El año de 1972 fue señalado, por monseñor Ruiz, como el inicio del proyecto liberador a través de los catequistas diseminados en sus regiones de influencia: Norte,

Selva, Fronteriza y Sierra¹³². Esto significó de alguna manera dar mayor participación a los indígenas. Ya no se trataba de llevar la religión a las localidades sino que ellos la aprendían y la transmitían a sus compañeros desde sus propias perspectivas, desde sus interpretaciones y, lo más importante, desde una nueva re-lectura de la Biblia, tomando en cuenta la realidad prevaleciente en cada una de las localidades.

La presencia de monseñor Ruiz en el Departamento de Misiones de la CELAM hizo que en la diócesis se replanteara su metodología de evangelización y formara ayudantes desde esta nueva perspectiva; es decir, con la visión del Vaticano II y del documento *Ad Gentes*, tomando en cuenta las críticas a la Iglesia en ese evento.

A partir de la década de los setenta hasta los noventa del siglo XX la diócesis modificó el sistema de elección de los catequistas, se comenzó a llevar a cabo en las localidades a través de la asamblea, donde optaron por jóvenes de entre 16 y 20 años (información de campo, abril de 2008). A partir de entonces las personas que fueron nombradas como catequistas por esa vía cobraron prestigio dentro de su población. Los catequistas no abundaban, entonces uno recorría las localidades cercanas hasta que poco a poco la mayoría de ellas fue teniendo uno, o por lo menos una persona que se hiciera responsable no sólo de la ermita, sino también de los feligreses de su lugar de origen y de las localidades cercanas.

Años más tarde algunos agentes de pastoral optaron por aprender los idiomas indígenas, tradujeron la Biblia a las diferentes lenguas indígenas existentes en Chiapas, y modificaron el sistema de enseñanza. El cambio de enseñanza consistió en crear metodologías propias para cada región de acuerdo con la zona cultural lingüística, de ahí se formaron equipos pastorales, se tradujeron los materiales educativos a las lenguas indígenas, se capacitaron a personas de las propias regiones para que fueran ellas quienes apoyaran en el proceso, lo que permitió a los catequistas aprender a leer y escribir e interpretar el texto sagrado desde sus propias estructuras mentales y en sus propios idiomas.

Aunado a esto la diócesis de San Cristóbal también les proporcionó conocimientos básicos de educación sanitaria, agricultura de traspatio, granjas de aves y porcinos de traspatio, para que a su regreso diversificaran sus actividades, además de servir de portadores y transmisores de conocimientos, con ello se cumplía aquello que los catequistas habían demandado años atrás. La mayoría de hombres que acudían se trataba

¹³² Ahora Selva Lacandona, Maya, Tulijá Tseltal-Chol, Meseta Comiteca-Tropical, De Los Bosques, y Altos Tseltal-Tsotsil.

de jóvenes campesinos que se dedicaban a la siembra de maíz y frijol, y muy pocos al cultivo de café, ya que quienes se dedicaban a este cultivo eran los finqueros no indígenas mejor posicionados económicamente. La diócesis de San Cristóbal permitió que los indígenas construyeran, con la participación de los feligreses católicos, sus ermitas en aquellas poblaciones donde no había, es decir, la comunidad católica participaba en su construcción, pensando que con ello le tomarían aprecio, la harían suya¹³³. En ella se reunían y reúnen los catequistas con los feligreses.

Con base en la experiencia que tenían en la formación de catequistas los agentes de pastoral acordaron que el catequista fuese una persona que “recoge, medita, ordena y desparrama la palabra de la comunidad para una vida mejor” (Ruiz García, 1975:4). Con el reconocimiento de la necesidad de reflexión, comprensión y entendimiento de la sociedad y del papel de los catequistas como laicos comprometidos, dieron inicio los recorridos hacia la región Selva, especialmente a Las Margaritas y Ocosingo.

Los agentes de pastoral usaron el método de catequesis denominado “Palabra Activadora” (en tzeltal, *tijawalc’op*) que tuvo como base: a.- partir del texto o de la realidad; b.- analizar la función del catequista y c.- la relación entre catequesis y acciones (praxis).

Este método permitiría al catequista ser el facilitador para la comprensión del texto bíblico e intentaría problematizarlo para provocar la discusión en tres niveles para llevar a cabo el tan ansiado proyecto: partir del texto [bíblico] con aproximaciones a la realidad; partir del texto [bíblico] para abordar un tema en particular, y partir de la realidad e iluminarla con un texto bíblico; a este último, y más importante, fue el que denominaron “método participativo”. El catequista también jugó el papel de *tijwanej* (en tzeltal, activador = catequista), de *Tejnophpteswanej* (en tzeltal, enseñador), y de interrogador (Velázquez, 1993:254).

Al catequista se le consideró una persona capaz de generar discusión sobre un tema en particular entre la gente que asistía a la asamblea o a la ermita, en el que él fungía como coordinador de la discusión. El papel de activador fue el más importante, se daba en tres momentos: introducción, lectura de texto bíblico, y al final hacer un análisis de lo que la gente comentaba del texto leído en la Biblia. El catequista escogía la lectura y facilitaba su comprensión, después intentaba problematizarlo para generar su discusión, su reflexión, construyendo un puente entre la lectura y la vida cotidiana.

¹³³ Una ermita es un templo, santuario o capilla pequeña, alejada de la población, construida por los propios católicos con la anuencia de la diócesis y cuidada por los habitantes.

También aplicaron el método de recopilación y devolución de la palabra, por ejemplo, en los talleres intentaron “devolver las cartas que ellos mismos hacen [hacían], la palabra antigua, ya sean cuentos tzeltales, palabras del saludo ritual dialogado, o palabras de consejo, descripción de curaciones y costumbres propias tzeltales [tojolabales]” (Velázquez, 1993:256). La teología india no sólo incluyó el conocimiento y recuperación (en los casos en que ya no se practicaban) de las “tradiciones ancestrales”, las apoyaban y revitalizaban a través de la historia oral. En algunas ocasiones, con la ayuda de los propios agentes de pastoral, escribieron su historia, un ejemplo de ello es el libro de Carlos Lenkersdorf *El diario de un tojolabal*, publicado en 2001.

Al proyecto catequístico se sumó un amplio proyecto social, bajo esta égida destacan: el hospital del municipio de Altamirano; la formación de cooperativas; las escuelas de formación (como Castalya y la de los Hermanos Maristas en Comitán, dominicos en Ocosingo y Bachajón, las escuelas para catequistas en San Cristóbal); al mismo tiempo que se fundaron centros de capacitación, también se crearon acciones no misioneras de asistencia social y educativa más acordes con las estructuras sociales y con la cultura de los pueblos indígenas.

En ese contexto se abrieron nuevas interrogantes para los miembros de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas: “¿cómo ser coherentes (evangélicamente) entre una actitud realmente profética (Vaticano II) y una acción política? ¿Cómo realizar adecuadamente lo profético desde otros campos?” (Ruiz García, 1978:12) o “¿si estaba siendo fiel a Jesús y su opción evangélica por los pobres, si la “violencia” que provocaba [en algunas poblaciones] era por fidelidad o por las ambigüedades políticas o personales de su propia praxis?” (ídem: 39).

Los integrantes de la diócesis de San Cristóbal intentaron apoyar la revitalización de los idiomas indígenas mediante el trabajo de diáconos y catequistas, a la vez que los sacerdotes manifestaron un mayor interés por aprenderlos. Los sacerdotes y catequistas se acercaron para recuperar las tradiciones de la historia oral y la teología mayense a los libros *Popol Vuh* y *Chilam Balam*¹³⁴.

En los encuentros realizados para analizar el proceso catequístico reconocieron que al inicio su trabajo consistió en adoctrinar al pueblo y funcionar de acuerdo con los

¹³⁴ Es importante señalar que quienes realizaron el análisis de la lectura de esos libros fueron los intelectuales indios y agentes de pastoral mestizos indigenistas, no los locales, pues difícilmente podían hacerlo, es más, muchos de ellos aun en la actualidad no saben de qué se trata.

intereses y requerimientos de la institución. El padre Beto responsable del proyecto tojolabal señala que algunas de estas personas se cambiaron de adscripción religiosa.

La formación de catequistas fue una manera de penetración de la diócesis hacia las localidades indígenas, con el propósito de seguir evangelizando, aunque al inicio no se tenían objetivos “liberadores” y de búsqueda de lazos que vincularan a los agentes religiosos (sacerdotes, religiosas y al propio obispo) con la población. Los catequistas se convirtieron en el enlace entre los indígenas y la diócesis y en los principales ejes de articulación con la comunidad impulsada por integrantes de la diócesis. El proyecto catequístico tuvo éxito en diversas localidades de las regiones atendidas por la diócesis de San Cristóbal gracias a los personajes seleccionados en cada una de las poblaciones indígenas.

Sin embargo, el impulso de la Iglesia autóctona tuvo respuestas contradictorias entre la población. Algunos rechazaron abiertamente la línea pastoral por considerarla un regreso al “atraso”, otros más la recibieron con entusiasmo, mientras que un sector la sigue viendo con indiferencia. En suma, no todos los católicos aceptaron el proyecto impulsado por los agentes de pastoral.

Del proyecto general de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas se desprendieron los trabajos regionales, así en cada región los agentes de pastoral iniciaron sus proyectos con los indígenas, el caso que describiré en el siguiente apartado, el de los tojolabales.

2. 6 Los catequistas tojolabales en la región Fronteriza

En este apartado me referiré particularmente a la historia de formación de los catequistas en la región fronteriza, haciendo especial énfasis en los catequistas del municipio de Las Margaritas.

Corre la década de los treinta, los indígenas tojolabales comienzan su éxodo de las fincas donde habían permanecido por generaciones¹³⁵. El abandono de esos espacios y la posterior fundación de los nuevos centros de población necesariamente los obliga a construir una reorganización de los pueblos. Para tal fin era indispensable establecer una base organizativa que se encargaría de la realización de las gestiones externas, como la legalización de las tierras que habían recibido y el establecimiento de infraestructuras

¹³⁵ Aunque en los treinta empieza el periodo de descomposición de las fincas, en 1994 permanecían algunas bajo el amparo del gobierno estatal y federal.

básicas para el abastecimiento de agua, luz, caminos, escuelas, entre otras, ante las instancias gubernamentales. No obstante, el analfabetismo y el monolingüismo de los tojolabales dificultaban sus gestiones antes las instituciones oficiales, en las que como norma desconocían la lengua indígena, y hacían caso omiso o carecían de capacidad de resolución, con lo que muchas solicitudes duraban años en el caso para que se resolvieran.

En esos tiempos las localidades más cercanas a la cabecera municipal requerían de al menos tres días para llegar a la capital del estado de Chiapas. Por tanto, salir de ellas para gestionar cualquier petición requería por lo menos de una semana, lo que implicaba el abandono de las labores agrícolas; razón por la cual las más alejadas la mayoría de las veces preferían no hacerlo. No es hasta 1994 cuando reciben los beneficios de instalación de luz eléctrica, mejora de caminos, apertura y pavimentación de carreteras, escuelas, servicio de salud pública, entre otros, que llevaban años solicitando (ver plano 3 del capítulo I).

La incipiente organización que experimentaron los habitantes de las localidades tojolabales como grupo no reflejó un cambio significativo en su vida económica y sociocultural, además que existían pocas instituciones gubernamentales que dirigían apoyos a las poblaciones indígenas. En el municipio de Las Margaritas se encontraban dos Iglesias importantes: la Iglesia Nacional Presbiteriana (INP) y la Católica. El interés de la INP en ese momento era la cooptación de fieles con la consigna de encaminarlos al desarrollo económico; por su parte, la Iglesia católica, como quedó descrito en el apartado 2.2 de este capítulo, en los años treinta no contaba con agentes de pastoral suficientes que les permitiera trabajar cerca de la gente para atender el área que tenía bajo su jurisdicción, designaba y designa a un cura por cada municipio, que se establecía y establece en la cabecera municipal. Con la llegada del obispo Ruiz a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas su primer acercamiento a la población indígena fue para apoyar las políticas de desarrollo que tenían que ver con dejar de ser indígenas e imitar la formas de vida no indígenas.

Es importante señalar que el interés de ambas Iglesias (INP e IC), hasta antes de los setenta del siglo XX, fue cristianizar indígenas teniendo como principal objetivo la “modernización” de los tojolabales. La “modernización” consistía en mejorar el sistema de vida, especialmente el económico, y mejorar la vida cotidiana con la erradicación del consumo de alcohol y tabaco, ya que tales productos, a decir de ellos, “los postraba en la

ignorancia y en la pobreza”¹³⁶. Otro objetivo de las Iglesias fue la eliminación del uso de la lengua nativa por parte de la población, ya que no permitía la comunicación fluida con las personas que se encontraban en la administración pública, además su uso para algunos sectores de la población reflejaba el “atraso”. Esas fueron algunas de las razones por las que buscaron castellanizarlos. La eliminación de prácticas ceremoniales “ancestrales” y culturales, como la medicina “tradicional” por su asociación con el curanderismo, entre otras, fue parte de la “modernización” para que vivieran con modelos no indígenas. Las formas de vida con modelos no indígenas, hasta la década de los setenta del siglo pasado, fueron apoyadas por el Estado con su política de asimilación del indio a la nación, teniendo como institución al Instituto Nacional Indigenista (INI), ahora Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indios (CDI). Las políticas asimilacionistas del Estado mexicano estaban encaminadas al “progreso de la nación” a través del desarrollo económico. El proyecto desarrollista del Estado parecía prometedor desde esa perspectiva, pero había un problema, un obstáculo que había que eliminar, los indios, y una forma de eliminarlos fue justamente arrasando con aquellos elementos que se consideraban indígenas.

Volviendo con el tema de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, un sacerdote debería y debe atender a un municipio, y en ocasiones también atendía y atiende a otros que se encontraban o encuentran cercanos a su área de trabajo. El cura debía y debe realizar su programación para la atención de cada una de las localidades que integran su área de trabajo. Un sacerdote en la mayoría de los casos no podía ni puede dar atención a todas las localidades, razón por la cual buscaba alguna localidad eje, es decir, una a la que habitantes de diversas localidades pudieran llegar sin que tuvieran que caminar tanto y perder muchos días de trabajo; en la fecha que programaba su visita otorgaba y otorga los sacramentos a niños, jóvenes y adultos. En 2008, en el municipio de Las Margaritas existían poblaciones que el sacerdote no visitaba por ser nuevo, y porque para llegar a alguna de ellas se tenía que hacer por lo menos siete horas de viaje¹³⁷.

¹³⁶ Entrevista AAA, 2 de mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

¹³⁷ Es el caso de Santa Rita, el Invernadero a la que se llega al primer trayecto en coche en aproximadamente dos horas, ahí se deja el coche para subirse a un caballo si hay posibilidad de conseguirlo sino hay que ir andando por lo menos tres horas a otra localidad que se llama Santa Lucía Ojo de Agua. En Santa Lucía Ojo de Agua quienes quieren visitar Santa Rita hacen una parada y al siguiente día muy temprano salen, para andar cuatro horas porque las bestias ya no entran, sólo de esta forma se puede acceder a los santariteros.

La cabecera municipal de Las Margaritas, desde los años 50 hasta mediados de los setenta del siglo pasado, estuvo atendida por el padre José¹³⁸, quien se encargaba de recorrer los ejidos del municipio. El padre José no dominaba la lengua tojolabal, lo que lo llevó a capacitar a un hombre joven, entre los 20 y 25 años, tojolabal de la localidad de Lomantán, llamado Estanislao, que después en su localidad todos lo reconocían como el viejo Tanis, quien le apoyó en la traducción del discurso durante las ceremonias religiosas, particularmente en las localidades cuya población era monolingüe-tojolabal. La capacitación de la persona consistió en enseñarle a hablar, leer y escribir, en español. El viejo Tanis¹³⁹ recorrió junto al padre José la selva margaritense para evangelizar a la población tojolabal.

La experiencia de capacitación del padre José de un indígena, en esos mismos años, le llevó a formar a algunas personas para que participaran en lo que se conoció en este municipio también como Movimiento Bíblico, que de manera voluntaria se encargaban de recorrer las localidades más alejadas e inaccesibles para el sacerdote, leyendo la Biblia a los feligreses. El Movimiento Bíblico creció de manera rápida, pues era la primera vez que los tojolabales tomaban participación en la Iglesia católica. Diversas personas que aún no se les denominaban catequistas recorrieron las zonas más inhóspitas del municipio de Las Margaritas. Al padre José, por su creación del Movimiento Bíblico, se le atribuye ser el iniciador de la pastoral liberadora, aun sin la influencia del Vaticano II, de la conferencia de Medellín y de todos los eventos realizados a nivel continental y del país que inspiraron a Samuel Ruiz a implementar un tipo de religiosidad popular, además de buscar consolidarse en una institución popular.

Los tojolabales que formaron parte del Movimiento Bíblico fueron quienes durante los años sesenta del siglo pasado formaron parte del proyecto de capacitación de catequistas promovido por la diócesis de San Cristóbal, aunque sin ninguna relación con los preceptos de la teología de la liberación, en la escuela para catequistas de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. En estos primeros momentos fueron los sacerdotes quienes designaban a estas personas, limitándose a enseñarles a hablar, leer, escribir en español y a leer la Biblia. Uno de los efectos más visibles es que los indígenas comenzaron a

¹³⁸ Desafortunadamente no se sabe nada de la vida del padre José solo queda en la parroquia de Santa Margarita una foto como testigo fiel de su trabajo.

¹³⁹ En el 2008 Don Estanislao tenía más de 80 años ya no era posible entrevistarle, algunas personas me comentaron que se había cambiado de religión. Entre los tojolabales generalmente cuando los padres envejecen es el último hijo quien se hace cargo de sus padres, según comentarios de algunas personas, don Tanis se cambió de adscripción religiosa porque su hijo le condicionó su cuidado, pues él ya lo había hecho.

rechazar sus lenguas y costumbres, por ejemplo un tojolabal que fue catequista y luego se cambió de adscripción religiosa comenta: “cómo lo ves que ya después que nos estamos civilizando un poco, que ya leemos un poquito, que hablamos un poco el español, otra vez quieren volver a que hablemos el tojolabal, otra vez en la ignorancia, a mí no me gustó y luego empezaron muchos problemas, mejor me salí, hasta ahí, dije”¹⁴⁰.

En las localidades del municipio de Las Margaritas, al igual que en otras regiones, los primeros catequistas fueron reclutados por los sacerdotes y monjas, después fueron las propias localidades quienes en asamblea nombraron a sus catequistas. En los años setenta la asamblea era ya el medio por el que los habitantes del ejido discutían sus asuntos que tenían que ver con la tierra. La asamblea ejidal fue considerada por los agentes de pastoral como un tipo de organización ancestral, por tanto la observaron, la estudiaron y concluyeron que había que reforzarla, pues se trataba de una expresión cultural indígena. Según comentarios de un agente de pastoral, los tojolabales eran personas que discutían, que solicitaban apoyo, lo que permitió que “simple y sencillamente fuimos [fueran] evolucionando sin darnos cuenta, fuimos descubriendo que ahí estaba Cristo Jesús, [se trata] de comunidades que no son calladas, siempre hablan, siempre expresan, es una vida en comunidad”¹⁴¹. Este proceso de acercamiento a la cultura de los indígenas ha sido interpretado como una práctica más de la teología india.

El proceso iniciado por el padre José fue continuado por el padre Beto que arribó a la cabecera municipal a finales de los sesenta del siglo pasado con 24 años de edad. El padre Beto, con las incipientes prerrogativas de la teología de la liberación, recorrió diversas localidades realizando una importante labor de “concienciación” para conocer y compartir el entorno de los habitantes de los ejidos tojolabales; por su juventud y preferencia por los indígenas pobres no fue aceptado entre la población no indígena de la cabecera municipal, lo que pronto generó su expulsión de ella, no así de la región y de las localidades indígenas, donde había obtenido ya su simpatía. Una de las razones que evitaron que la diócesis designara su salida del municipio fue su dominio de la lengua tojolabal y su conocimiento del área, incluyendo las formas de vida tojolabal.

A su separación del municipio de Las Margaritas se trasladó a vivir al, entonces, pueblo de Comitán de Domínguez, para fundar el centro de capacitación La Castalya¹⁴²,

¹⁴⁰ Entrevista AGB, 20 de mayo de 2008, Las Margaritas Chiapas, México.

¹⁴¹ Entrevista XZ, 9 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

¹⁴² La Castalya se encuentra ubicada en la ciudad de Comitán de Domínguez, Chiapas, está adscrito a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. El centro sigue funcionando, pero no como en sus inicios, en la actualidad es lugar en donde viven dos equipos de pastoral que atienden la región tojolabal.

junto a unas religiosas recién llegadas procedentes del centro del país. Posteriormente fue nombrado, por el obispo Ruiz, coordinador del proyecto tojolabal¹⁴³, cargo que desempeñaba hasta el año 2008. La Castalya en sus inicios funcionó como internado en el que los tojolabales se preparaban por un lapso de tres meses.

Como coordinador de la Castalya, el padre Beto, junto a su equipo, recorrió y organizó las poblaciones indígenas tojolabales del municipio de Las Margaritas; al inicio las más cercanas a la cabecera municipal, así visitaron por primera vez la localidad de Saltillo¹⁴⁴. Cuando le pregunté en una entrevista por qué la localidad de Saltillo, él respondió: “imagino porque era la más cercana a la cabecera, lo que permitía que fuéramos de manera constante, claro, aunque era la más cercana, se tardaba por lo menos dos o tres horas caminando [andando], no como ahora que se hace 15 minutos”¹⁴⁵. Fue este lugar el modelo de “comunidad” que agentes de pastoral impulsarían a lo largo y ancho de la región tojolabal¹⁴⁶.

A la apertura de la Castalya en 1970, y habiendo asumido el padre Beto la responsabilidad de coordinar las actividades que de ella emanarían, se iniciaron los cursos en ese centro bajo las líneas de la incipiente teología de la liberación.

El padre Beto se apoyó en un equipo de religiosas y antropólogos, como Carlos Lenkersdorf, quien pasó un largo periodo en la misión recorriendo las localidades, y médicos. Dicho equipo se encargó de planificar los proyectos en tres áreas fundamentales:

¹⁴³ El proyecto tojolabal consistió en capacitar en todos los ámbitos, políticos, económicos y socioculturales, a los tojolabales.

¹⁴⁴ Saltillo es una de las poblaciones que aún mantiene el acuerdo de comunidad, mediante acta de asamblea de los años setenta, la no permisión del ingreso de Iglesias no católicas. Acuerdo por el cual han expulsado a los conversos religiosos de católicos a protestantes y mantenido conflictos religiosos desde 1998. Curiosamente esta localidad es una de las que se rige por “usos y costumbres”, en donde la asamblea cobró importancia como instrumento de manutención de la “comunidad homogénea”. Para su mantenimiento establecieron actas de acuerdo en la que no permitieron en un inicio el ingreso de un partido distinto al PRI, de una religión diferente a la católica, todo aquel que infringiera esta norma sería expulsado. Con el paso del tiempo y al surgimiento de Organizaciones no Gubernamentales (ONG's), particularmente de la CIOAC, todos se adhirieron de manera “voluntaria” y se cambiaron de afiliación partidista y optaron por el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Con este cambio se nulificó el acta de asamblea anterior y se levantó otra en donde se asentó la adscripción de la población total al PRD y a la religión católica, y quienes desertaran de ambos serían expulsados. Así entonces en el año de 1988 se realiza la primera expulsión por acuerdo de asamblea de una familia cuyo delito fue cambiarse de filiación religiosa. En 1998 la situación se complica porque 18 familias se cambiaron de católicos a presbiterianos y fueron castigados con azotes por acuerdo de asamblea y expulsados sin posibilidad de retorno; abundaré sobre este punto en el capítulo cuatro.

¹⁴⁵ Entrevista HC, 9 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

¹⁴⁶ La región tojolabal se compone de 24 localidades. Denominada así porque es en donde reside la mayoría de la población hablante de la lengua tojolabal y es posible encontrar aún monolingües en esa lengua (Ver plano 5 del capítulo I).

a) La educativa, que al inicio consistió en dar clases de español, alfabetización, formas de comportamiento, comunicación, diálogo y negociación. Posteriormente el monolingüismo de los tojolabales llevó al padre Beto, a Carlos Lenkersdorf y a jóvenes catequistas, que tenían un manejo excelente del español y que habían aprendido a leer y escribir en su propio idioma, a elaborar un diccionario tojolabal-español para una mejor comprensión de la Biblia que fue publicado en 1979, luego tradujeron la Biblia al tojolabal y se publicó en el año 1994, utilizada incluso por las Iglesias no católicas¹⁴⁷, y materiales de alfabetización al tojolabal, así para el año 1973 contaban con material extenso traducido a la lengua mayense. La traducción de los documentos permitió tener avances considerables en la alfabetización de los catequistas al poder hacerlo en la lengua materna.

b) Formativa. En la Castalya se impartieron a hombres y mujeres tojolabales cursos de carpintería, formación sanitaria, agricultura, corte y confección, preparación de alimentos, entre otros, y

c) Concienciativa, denominada por estudiosos del tema religioso como “politización de los feligreses (Meyer, 2000; Leyva 1995 y 1998). Se centró en la capacitación para analizar los problemas relacionados con la tenencia de la tierra, con cuestiones culturales o sociopolíticas, y en conjunto buscar posibles alternativas de solución. Esta “concienciación” permitió a los tojolabales cuestionar los modelos sociopolíticos y socioeconómicos imperantes en ese momento que llevaban a la marginación de las poblaciones indígenas y los métodos tradicionales de evangelización usados por la Iglesia.

Antes de la década de los setenta del siglo pasado fue común que los sacerdotes oficiaran las misas y administraran los sacramentos en los templos de las fincas, lo que propició una estrecha relación con los finqueros, mientras que con los indígenas se limitaron a la impartición de los sacramentos. Tras la adopción de la pastoral liberadora los sacerdotes se interesaron en convivir con sus feligreses; así lo hizo el padre Beto, quien señala: “nosotros dormíamos en sus casas y comíamos con los indígenas”¹⁴⁸. Lo que significó en principio ruptura de los viejos vínculos con los finqueros y generó

¹⁴⁷ El antropólogo Carlos Lenkersdorf jugó un papel importante en el trabajo diocesano, pero no fue el único, así como él arribaron desde el centro y norte del país a la zona otros antropólogos, historiadores, médicos, sociólogos, esto es, una diversidad de profesionistas en distintas ramas.

¹⁴⁸ Entrevista ZX, 09 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

desconfianza entre los habitantes, que sin embargo a la larga ayudó a estrechar relaciones entre el clero y los indígenas, en este caso tojolabales.

Ante la ruptura de viejas costumbres, los tojolabales se cuestionaban si las mujeres eran en verdad religiosas y si el hombre era sacerdote. Y no más bien se trataban de protestantes. Para lograr ganarse su confianza no fue suficiente la impartición de los sacramentos sino que trabajaron de manera intensa durante al menos cinco años; de esta forma lograron aceptarse entre sí, “sobre todo su modo de ser porque antes no le llamábamos cultura”¹⁴⁹. Los agentes de pastoral señalan que su ingreso a las poblaciones tojolabales no fue fácil, su aceptación se dio de manera paulatina, a partir del respeto de la cultura y formas de organización de los indígenas y de la observación directa de la formas de vida tojolabales.

Las localidades adscritas a la Misión Tojolabal por medio de sus asambleas nombraron y enviaron a sus catequistas a la Castalya, con la finalidad de que participaran en este proceso formativo¹⁵⁰; aunque en esta selección no hay que descartar la influencia de los agentes de pastoral. Lomantán fue la primera población que nombró a sus catequistas bajo ese régimen. Al Centro acudían aproximadamente 150 personas por un lapso de tres meses para el aprendizaje, lo que sin proponérselos fue creando un amplio movimiento sociocultural al poner en contacto un amplio sector de jóvenes tojolabales a otro más grande de diferentes localidades del municipio y la región de entre los 16 y 20 años de edad. La Castalya era el centro de capacitación, pero también se convirtió el centro de concertación de relaciones sociales entre tojolabales y entre éstos y no tojolabales.

Al primer curso que organizó la Castalya a mediados de los años setenta asistieron 45 mujeres jóvenes de diversas localidades a quienes se les enseñó corte y confección, con el tiempo lograron confeccionar varias prendas de vestir; un agente de pastoral señala que fue ahí donde se elaboraron los tejidos que se colocaron en los vestuarios que más tarde identificó a las mujeres tojolabales. La confección de los tejidos fue importante en el proceso de autorreconocimiento identitario¹⁵¹.

¹⁴⁹ Entrevista MN, 09 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

¹⁵⁰ En Santa Lucía Ojo de Agua se recuerda que para reclutar a los catequistas las madrecitas [monjas] y el sacerdote junto a laicos, pasaban buscando a los jóvenes para que aceptaran trabajar en el servicio de Dios y de la comunidad. “Hablaban con el comisariado, él citaba a junta, pero nadie quería, entonces el comisariado lo nombraba y así se iban los muchachos”. Testimonio NX, 10 febrero de 2008, Santa Lucía Ojo de Agua, municipio de Las Margaritas, Chiapas/México.

¹⁵¹ Antes que los agentes de pastoral iniciaran su trabajo en la zona, los tojolabales sembraban algodón, elaboraban el hilo y luego hacían el vestuario. El vestuario en los hombres consistía de calzón y camisa de manta, y las mujeres vestido de manta. Lo que se agregó fueron los bordados y tejidos, confeccionados en

Capacitar a las tojolabales no fue tarea fácil, estaban acostumbradas a sembrar la milpa, a manejar el hacha, el machete y cargar leña, pero no a las manualidades que hacían mujeres de la ciudad. En una entrevista señalaron: “no sé cómo lograron aprender, pero lo hicieron, nosotros fácilmente hablábamos de desarmadores, de pinzas, hasta ahorita, no sé lo que pasó, ni que sucedió, lo único que digo es que fue porque las madrecitas eran unas santas, porque yo francamente me desesperaba”.¹⁵² De esta forma se acentuó el proceso de transformación sociocultural, movimiento que la diócesis se planteó como objetivo primordial. Pero fue una transformación realizada desde dentro de la sociedad tojolabal, en cuyo inicio las mujeres jóvenes jugaron un papel sobresaliente.

Los hombres que asistieron a los cursos de capacitación catequística paralelamente recibieron clases de carpintería, albañilería y alfabetización; lo que les permitió ejercer otros oficios o complementar sus actividades campesinas. En la enseñanza de la lectoescritura los agentes de pastoral adoptaron el método de Freire que surge de la práctica social para volver, después de la reflexión, sobre la misma práctica y transformarla y lo adaptaron al medio con el que trabajaban. La adaptación se refirió ante todo tener un método de educación popular que consistía en tomar en cuenta la participación de los indígenas tojolabales en todo su proceso de enseñanza aprendizaje, que les permitió una enseñanza integral.

Significativamente hombres y mujeres recibieron una educación diferente, no sólo en cuanto a los oficios, sino a nivel de aprendizaje del español. Es común encontrar en las poblaciones a hombres que participaron en la Castalya que saben leer y escribir en español y tojolabal, pero no así mujeres, éstas leen con dificultad, y no lo escriben. El interés de la diócesis por capacitar a los hombres con un mayor nivel educativo fue para que ellos se convirtieran en intermediarios e interlocutores entre la población local y el mundo externo, y que fueran además catequistas de su propia población. Además de ser agentes diocesanos-comunitarios aprendieron nuevos oficios y recibieron conocimiento para que fuesen personas capaces de intervenir en la resolución de algunos problemas primarios de la comunidad: salud, gestión, formación de organizaciones sociales. En

los talleres de corte y confección impartidos en la Castalya, que adornaron de colores vistosos el vestuario de hombres y mujeres. En la actualidad este vestuario se ha modificado debido a su alto costo, en algunas localidades lo emplean sólo en días de festividades importantes. Los hombres usan vestuario común que compran en las tiendas de las ciudades de Las Margaritas y Comitán. Las mujeres usan un vestido o falda y blusa de colores vistosos rojo, azul y amarillo, en los que colocan bordados o encajes que los realza. Las mujeres no recibieron capacitación para catequistas sino solamente para oficios. El cargo de catequista implementado por la diócesis se reservó para hombres. Ruz (1992) señala que los tojolabales destacaron por la realización de sus hermosas cobijas teñidas con tintes naturales y otras variedades de colchas.

¹⁵² Entrevista XZ, 9 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas.

suma, los catequistas debían ser personas que se dedicaran a apoyar a la comunidad en la adquisición de los elementos básicos de su vida cotidiana; razón por la cual la propia población se involucró en su elección. Los primeros catequistas fueron hijos de ejidatarios, lo que ayudó para que la población depositara su confianza en los hijos de algunos ejidatarios que mantendrían contacto con dos sectores de población existentes dentro de la localidad: los ejidatarios y los avecindados. Por esta razón los catequistas se constituyeron en uno de los ejes de articulación y mediación de la comunidad. La Iglesia tenía claro que el cambio no vendría de ella sino de los propios pobladores a través de los catequistas, por ello fue importante generar en ellos “autoconciencia”, solidaridad, respeto y liderazgo.

Al principio de las actividades de los capacitadores en la Castalya enseñaban a los catequistas a leer y escribir en español; no obstante, el monolingüismo de los tojolabales obligó a los agentes de pastoral a hacerlo en su lengua materna. En este sentido el aprendizaje del español por parte de los tojolabales fue como una lengua instrumental para el desempeño de relaciones burocráticas con organismos fuera de la localidad; pero también su aprendizaje les permitió relacionarse con otro sector de la población, el no indígena, además de darles seguridad cuando tenían que salir de su localidad y relacionarse con los no indios.

La evangelización en su propio idioma y la interpretación de la Biblia con base en el pensamiento tojolabal fue lo que integrantes de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas llamaron “inculturación del evangelio”, es decir, la “encarnación” del evangelio en las culturas indígenas. Este proceso significó por parte de los agentes de pastoral aprender y comprender los códigos de comunicación locales, dejar que los indígenas celebraran sus propios rituales y participar en ellos, así como para los tojolabales una mejor comprensión de los códigos eclesiales.

Resultado de este aprendizaje fue que los catequistas comenzaran a interpretar la Biblia relacionando los textos con la situación en la que vivían en sus poblaciones de origen. La catequesis no constituyó un simple aprendizaje de la palabra de Dios, “de aprender a persignarse o a rezar”¹⁵³, por el contrario, fue el lugar en donde obtuvieron las herramientas necesarias para el análisis y la progresiva “autoconciencia” de su situación. Así al terminar los encuentros en la Castalya acordaban reunirse con posterioridad en la localidad de alguno de los catequistas. Estas reuniones entre pobladores de localidades

¹⁵³ Entrevista AL, 10 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas.

cercanas eran de convivencia, en donde se conocían hombres y mujeres; cuentan que de esas convivencias salieron varios matrimonios¹⁵⁴. Eran reuniones que duraban de dos a tres días, y a la que los sacerdotes iban como invitados, en ellas aprovechaban para reflexionar sobre temas en común, como la falta de clínicas de salud y escuelas, de comercio para sus productos o el problema que estaba causando el monocultivo del café, del transporte hacia la cabecera municipal, la pobreza en la que vivían, entre otros. También analizaban los temas de los cursos de capacitación impartidos por la Castalya, cómo les servían, y planeaban su modificación de acuerdo con las necesidades de las poblaciones. De este modo, las personas formadas en la Castalya terminaron por convertirse en los principales críticos de las líneas descritas páginas atrás, seguidas entonces por la diócesis, pero además sugerían los temas que deseaban se analizarán o se deberían abordar en los talleres de capacitación.

Para los tojolabales que resultaban electos en el cargo de catequista era “trabajar en la palabra de Dios”,¹⁵⁵ también significaba un compromiso total con la Iglesia y con su comunidad.

La adquisición del conocimiento por parte de los catequistas en este centro significó asumir el papel que la localidad en asamblea les confirió, comenzando por la de “predicadores de la Palabra de Dios” en las ermitas que se construyeron para tal fin, en este sentido fueron el enlace entre la diócesis y los tojolabales. A la diócesis le significó un acercamiento y un mejor conocimiento de los feligreses, fueron los informantes de los agentes de pastoral, antropólogos que colaboraban con la misión tojolabal y quienes les propiciaron la apertura de las comunidades. Con el paso del tiempo también fueron quienes favorecieron el análisis de su entorno social a través de la “re-lectura de la Biblia”; le dicen re-lectura porque ya no sólo leyeron sino interpretaron cada uno de los evangelios¹⁵⁶ de acuerdo con la situación en la que vivían en su localidad. No es de extrañar que uno de los más citados fuera el referido al éxodo de los israelitas y lo relacionaban con la organización de su salida de las fincas.

¹⁵⁴ En la década de los setenta y ochenta del siglo XX las localidades tojolabales tenían poca población y los que ahí habitaban tenían algún tipo de parentesco consanguíneo. La mayoría de las veces contraían matrimonio entre parientes lejanos. Debido a eso las autoridades prohibieron el matrimonio entre familiares, lo que trajo como consecuencia la soltería de hombres y mujeres.

¹⁵⁵ Entrevista ART, 23 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas.

¹⁵⁶ De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia* el “evangelio” se refiere a la “historia de la vida, doctrina y milagros de Jesucristo, contenida en los cuatro relatos que llevan el nombre de los cuatro evangelistas y que componen el primer libro del Nuevo Testamento”.

A través de la concienciación lograron la politización de los feligreses, proceso que años más tarde desembocaría en la consolidación de figuras organizativas en torno a situaciones concretas, para dar respuesta a cuestiones más específicas.

Así surgió en los años setenta una organización de transportes en Lomantán que con posterioridad hizo el recorrido hacia la cabecera municipal. El surgimiento de esa agrupación generó enfrentamientos con los antiguos dueños no indígenas del transporte que mantenían el monopolio de la actividad.

El surgimiento de organizaciones político-religiosas, generalmente integradas por católicos y en algunas ocasiones dirigidas por catequistas, trajo como consecuencia que las celebraciones religiosas en las ermitas se convirtieran en verdaderos espacios de discusión de los problemas cotidianos comunitarios, lo que propició que los agentes de pastoral en 1996 retomaran su papel de ejecutores, otorgando a cada uno su espacio y cada espacio su actividad, es decir, las ermitas para las celebraciones religiosas y las reuniones para el análisis de la “realidad”. Lo cual no quería decir que en las reuniones de trabajo dejaran de ser católicos o que en las celebraciones religiosas dejaran de pertenecer a alguna organización o partido político, y fue muy difícil lograr separar los dos ámbitos.

La diócesis ha tenido su propio proceso de actualización continua de acuerdo con los sistemas de vida encontrados en cada periodo histórico de las zonas indígenas (tojolabal, tzeltal, tzotzil y chol). En los sesenta su encuentro con la teología de la liberación, que le significó modificar su quehacer local; tres décadas después en la región tojolabal, a mediados de los noventa, específicamente el año de 1994, fue considerado un parteaguas en la historia de las localidades al reformular su trabajo, que ha sido denominado “postconflicto”. Los temas y la capacitación para la catequesis tomaron otro rumbo, pues ya no se trataba de comunidades de consenso en donde todos eran católicos y priístas, sino que eran y son poblaciones en donde sus habitantes profesan diferentes religiones, pertenecen a diferentes partidos políticos y a diversas organizaciones, ya no sólo las formadas por los agentes de pastoral sino las múltiples que han llegado promovidas por otras organizaciones civiles y partidos políticos. En suma, comunidades divididas y en la mayoría de las veces polarizadas por las opiniones encontradas ya sea por los partidos políticos, por la pertenencia a diferente organización religiosa o simplemente por la convivencia cotidiana. Los temas que ahora se abordan en los talleres, porque ya no se llaman capacitación, giran en torno a las nuevas costumbres adoptadas por los jóvenes, la migración, el crecimiento evangélico, entre otros. En el 2000 la

diócesis experimentó la salida del principal personaje que echó andar dicho proyecto en la región, monseñor Samuel Ruiz García, la llegada de otro obispo parecía dar fin a aquel proyecto iniciado cuatro décadas atrás, sin embargo los catequistas continúan prestando servicio en sus localidades en una era de transformación social.

Aquella Castalya en donde por sus pasillos bullían los jóvenes tojolabales que ansiosos llegaban para insertarse en el aprendizaje de diversas actividades quedo atrás. Ahora es un espacio vacío donde habita el sacerdote que inició aquel proyecto y una religiosa. Los dos planean los cursos y talleres que se impartirán a los catequistas en sus localidades, porque ahí ya no. El padre Beto casi siempre tiene visita, normalmente está dispuesto, si tiene tiempo, a apoyar sobre todo a estudiantes, periodistas, antropólogos, y personas de diversas localidades que llegan a consultarle sobre algún tema. Como parte de la asunción de la teología india mayense, hasta 2008 los cursos-talleres duraban de dos a tres días, se realizaban en su propio idioma, en sus propias localidades y en su elaboración participan activamente los catequistas. El cargo de catequista es católico, por lo tanto fue y es refrendado por la Iglesia y por los integrantes de la localidad.

Los feligreses católicos actuales del municipio de Las Margaritas son atendidos por medio de cuatro misiones creadas por la diócesis. La parroquia de Santa Margarita, que atiende a 22 localidades, hasta julio de 2008 contaba con 40 catequistas, cinco “celebradores de la palabra¹⁵⁷” y 15 “catequistas presacramentales”. La Misión Tojolabal presta sus servicios en 68 localidades, hasta 1993 contó con 600 catequistas diseminados, a raíz del levantamiento armado de 1994 se redujo a 400, posteriormente con las migraciones y los cambios de adscripción religiosa en julio de 2008 eran 205.

La Misión de Guadalupe daba atención a 93 localidades y la de San Fermín a algunas localidades tojolabales de Las Margaritas y de La independencia¹⁵⁸. Cada misión cuenta con un sacerdote quien se encarga de llevar las cuestiones de índole administrativa, los sacramentales, officiar las misas, preparar los cursos que se imparten a los catequistas, etcétera.

La cabecera municipal se encuentra dividida en nueve barrios y en cada uno existe un templo católico. Cuenta con un catequista quien se encarga de hacer las oraciones por la tarde, de reunir a los feligreses del barrio y es el responsable de que se prepare a los

¹⁵⁷ Se les denomina celebradores de la palabra porque sólo pueden compartir la lectura de la Biblia.

¹⁵⁸ Existen localidades de una y dos familias. Para su atención eclesial las que tienen poca población se unen y las contabilizan como una. Por ello las Misiones aparecen en su atención con menos comunidades, aunque en los hechos sean más.

infantes para la primera comunión o confirmación. Normalmente quienes se encargan de la instrucción son catequistas mujeres que también dan mantenimiento al templo¹⁵⁹.

Ahora bien, la falta de acceso a los servicios básicos, la pobreza, la marginación, el analfabetismo, la injusticia social, falta de tierras, entre otros, identificó a los tojolabales como grupo, lo que también hizo que estrecharan lazos de solidaridad y apoyo. Esas características de las poblaciones permitieron el éxito del trabajo pastoral, con esto no niego la capacidad de los tojolabales para su organización, pero debido al conocimiento limitado de su entorno y la falta de acceso a servicios básicos no les permitía darse cuenta plenamente de la situación en la que se encontraban. Algunos tojolabales actuales, que son dirigentes políticos o de ONG's, incluso pastores de Iglesias no católicas, se formaron dentro del proceso iniciado por la diócesis.

El surgimiento de nuevas organizaciones sociales, la llegada de diversos partidos políticos, el acceso mínimo a la educación, salud, mejoras económicas, ampliación del conocimiento del mundo exterior (televisión, radio, emigración, etc.) ha dado como resultado la paulatina pero segura transformación de las localidades en donde el papel de los catequistas se ha ido circunscribiendo más a la cuestión religiosa, olvidando su papel de intermediario, gestor, articulador y catalizador de las poblaciones tojolabales.

La religión católica, entre los tojolabales, en ciertos momentos influyó en la política, cultura y economía. Los catequistas fueron una fuerza capaz de crear un lenguaje común que permitió a las poblaciones indígenas en el caso que me ocupa los tojolabales, crear la "comunidad imaginaria".

Aunque la teología de la liberación fue el proyecto que permitió que los indígenas crearan conciencia de la situación en la que se encontraban, fue la teología india con la que se impulsó el ideal comunitario, pues ésta tiene como premisa fundamental no trabajar de manera individual sino en colectivo, además que la recuperación de ciertos elementos culturales que se consideraban desaparecidos o en proceso de desaparición permitió dar cohesión a la naciente, y muy próspera, comunidad indígena. Esa comunidad fue la que muchos antropólogos, como Carlos Lenkersdorf, admiraron, y de la que ha corrido mucha tinta y usado mucho papel para describir la comunidad encontrada sin

¹⁵⁹ Es importante señalar que la capacitación de mujeres en la cabecera municipal, que también se les denomina catequistas, es muy reciente, por lo menos después de los noventa, pero su actividad se restringe al ámbito infantil (preparan a los niños en la primera comunión y la confirmación), después de 1994 comenzaron a tomar participación en la "celebración de la palabra", es el caso de una chica catequista con 22 años de la localidad de San Antonio Venecia; mientras que en las comunidades el papel de catequista sólo lo desempeñan hombres.

detenerse en el análisis de su surgimiento y de los intereses de las diversas instituciones para su creación. Sería un error negar el papel que jugó por décadas la “comunidad imaginada” y de quienes a toda costa quisieron mantenerla.

Aun a pesar de que a los ojos de un sector de la opinión pública mexicana la diócesis de San Cristóbal de Las Casas mostraba homogeneidad en cuanto a sus actividades e ideales impulsados, como bien reconoce Jesús Morales Bermúdez (2005), quien en la década de los setenta formó parte de la pastoral diocesana, como en toda empresa humana la diversidad de posiciones bullía lo mismo que la diversidad de proyectos.

El acceso a la modernidad de los pueblos y de la misma Iglesia trajo como corolario la diversidad de catolicismos existentes en el municipio de Las Margaritas de la que los tojolabales no escapan.

Con todo lo anterior, se analizó cómo la teología de la liberación y los diversos proyectos adoptados por parte de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, entre ellos el catequístico, apoyó en la consolidación de la comunidad (ejido) como una forma de organización ancestral. Así este capítulo permite entender el siguiente, donde analizaré cómo los tojolobales re-crearon la comunidad desde sus propios espacios locales.

Capítulo III

La comunidad de los tojolabales en localidades del municipio de Las Margaritas

En el capítulo anterior analicé las transformaciones internas de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, en éste me interesa mostrar cómo esos cambios de la diócesis repercutieron en la formación de la comunidad tojolabal. Sin embargo, no podríamos entender por qué los líderes religiosos, instituciones religiosas, antropólogos, entre otros, denominaron comunidades a los ejidos habitados por tojolabales si no conocemos el origen del concepto de comunidad; razón por la cual haré un somero repaso de los principales expositores del tema y de las primeras investigaciones que se hicieron bajo la concepción funcionalista en algunas regiones de Chiapas y en la región de estudio. El funcionalismo explica los hechos culturales, por el lugar que ocupan en el sistema total de la cultura, por el modo de estar mutuamente relacionados en el interior de este sistema y por la forma en que este sistema se une al ambiente físico (Malinowski, 1961).

Este capítulo se presenta en los siguientes apartados. En el primero realizo un acercamiento a los proyectos de universidades de Estados Unidos de Norteamérica realizados en Chiapas. En el segundo analizo la forma en que los católicos practicaron su religiosidad en los primeros años del ejido; en el tercer describo y analizo las formas de vidas de los tojolabales una vez que se instaura el ejido; en el cuarto analizo cómo los catequistas contribuyeron en la construcción de la anhelada comunidad; y en el último, analizo la forma en que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas permitió que los catequistas sirvieran de puente para la actividad sociopolítica de la misma, y también cómo los mismos catequistas usaron su nombramiento como un puente que permitía abordar la cuestión política en sus lugares de origen.

La noción de comunidad forma parte de una larga trayectoria de discusión y análisis que necesariamente remite a formulaciones de tipologías o enfoques metodológicos propuestos por la sociología y la antropología funcionalista, así podemos recordar la visión histórica organicista de Tönnies con la oposición *gemeinschaft/gesellschaft*, en donde *gemeinschaft* aparece como una etapa o condición de la humanidad que “se caracteriza por la voluntad social en forma de armonía, tradiciones, costumbres y religión” (Tönnies, 1957:72). En ella permanecía el sentimiento recíproco, obligatorio, como voluntad peculiar que recibiría en nombre de consenso, además todos sus integrantes permanecerán unidos aun a pesar de los factores que tiendan

a separarlos. En contraposición de la *gesellschaft* financiera, científica, que se concibe como mera coexistencia de individuos independientes unos de otros.

En el plano antropológico, y con una dicotomía parecida a la que Tönnies presentara, aparece la perspectiva de Robert Redfield (1941) resumida en el planteamiento del *continuum folk-urban*, en el que pretendió estudiar la complejidad de distintas formas de organización social en varias etapas o procesos de transformación en el que la sociedad *folk* se caracterizó por ser aislada, pequeña, homogénea sin escritura y con un gran sentido de solidaridad de grupo que se oponía a la sociedad *urban*-moderna. Posteriormente, Eric Wolf (1977) realizó una tipología de comunidad campesina, a través del concepto de comunidad corporativa cerrada. Esta propuesta fue utilizada en diversos estudios antropológicos para estudiar a las poblaciones indígenas chiapanecas. Elaboró también el concepto de coaliciones unidimensionales y pluridimensionales. Las primeras se dan en aquellas personas cuya conexión se basa en un solo interés; mientras que las otras surgen en aquellas que están unidas por diversos intereses.

Una propuesta un tanto diferente es la condición imaginaria de la comunidad en su presentación de construcción política y social. Es imaginada, independientemente de la desigualdad y de la explotación que, en efecto, puedan prevalecer en cada caso, conformando un compañerismo profundo, horizontal (Anderson 1983:25)¹⁶⁰. En ese sentido las instituciones eclesiales y gubernamentales recrearon la comunidad entre los tojolabales, la diferencia fue que la “explotación y la pobreza” dio carácter de unificación y se eliminaron otras que permitirían observar la diversidad.

En Chiapas, algunas investigaciones que se realizaron (Nash, 1975), por citar alguno) apoyadas en la teoría estructural funcionalista describieron el catolicismo a través de un elaborado Sistema de Cargos¹⁶¹, mismo que asociaron con la práctica del catolicismo tradicional. En esas investigaciones la influencia de la perspectiva funcionalista de Durkheim (1991 [1912]), retomada después por Malinowski (1961) se dejó sentir en los incipientes análisis del área maya. Argumentaron que la religión católica, de la costumbre o tradicional, cumplía la función de conservar el equilibrio social

¹⁶⁰Es imaginada “porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen en su estilo de comunión” (Anderson 1983: 23).

¹⁶¹ En trabajos como el de Frank Cancian (1976) el Sistema de Cargos cumplía la función de mantener el statu quo y de mantener el equilibrio económico de la población indígena, por tanto la riqueza en esas poblaciones indígenas descritas en las etnografías era algo inexistente, y eso se debía gracias al sistema de cargos vigente. Para un análisis del Sistema de Cargos en Chiapas véase el artículo de Jorge Gustavo Paniagua Mijangos, “De los pueblos indios a la ficción antropológica: Los sistemas de cargos en la etnografía de los Altos de Chiapas. Antecedentes, balance y perspectivas”, publicado en 2008.

en las poblaciones indígenas, que se encontraba estrechamente vinculada con la identidad étnica y el comportamiento político-religioso de los indígenas chiapanecos. La religión, entonces, se convirtió en el eje articulador de la comunidad y principal elemento cohesionador (Nash, 1975).

Aun en los análisis del fenómeno religioso, que se hicieron a finales de los ochenta del siglo XX en el sureste mexicano, la perspectiva funcionalista siguió presente. En ellos se destacó el papel de la religión como creadora y dadora de significación de las sociedades (Juárez Cerdi, 1989). Desde la perspectiva funcionalista, se veía la comunidad como una entidad homogénea con características definidas: el territorio, la economía y la etnicidad, entendida ésta como la suma de sus características (tales como la religión, la lengua, la pertenencia a un grupo, el vestuario, entre otros), determinantes de una serie de elementos que, en su conjunto, hacían posible el mantenimiento de la *comunidad imaginada*.

En la década de los noventa se hicieron estudios en donde se analizaron otras aristas del catolicismo, que décadas atrás se estaban manifestando en la diócesis de San Cristóbal. Destacan: la tesis *Proceso catequístico en la zona tzeltal* (1991) de Coello Castro realizada en la región Selva con indígenas tzeltales, y dos artículos de Leyva Solano: “Militancia político-religioso e identidad en la lacandona”, publicado en 1995, y “Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas”, publicado en 1998. Esta última analizó el papel político que la Iglesia católica estaba jugando en ese tiempo entre sus feligreses. Ambos trabajos consideran primordial el papel de la Iglesia en la permanencia o reforzamiento de la *comunidad imaginada*¹⁶².

En un trabajo previo a este¹⁶³, analicé cómo el proyecto de la teología de la liberación impulsado por la diócesis de San Cristóbal fue re-significado entre la población indígena tzeltal de la localidad de Petalcingo, municipio de Tila, Chiapas¹⁶⁴. No destaqué

¹⁶² Legorreta Díaz (1998), en la misma región, con el mismo grupo étnico, pero en otro ángulo del territorio, observó el trabajo político-religioso que la diócesis de San Cristóbal estaba realizando en su región de influencia. Abordó las implicaciones de las organizaciones y los líderes indígenas católicos, especialmente catequistas y diáconos, en actividades políticas de la región Selva.

¹⁶³ Sánchez Franco, Irene, 1999, *Teología de la liberación y formación de identidades entre tzeltales de la zona norte de Chiapas*, Tesis de Maestría, CIESAS, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

¹⁶⁴ En 2004 presenté una comunicación en el XVIII Congreso de Religión, Sociedad y Política, *Símbolos compartidos* que denominé “Formación de líderes locales desde la Iglesia católica”, en la que analicé cómo a raíz de la implementación del proyecto pastoral de la teología de la liberación y su opción preferencial por los pobres, la diócesis de San Cristóbal de Las Casas impulsó la formación de líderes locales, quienes desde su propia plataforma cultural realizarían el trabajo diocesano. Ahí señalé el curso que la diócesis siguió para lograr que los catequistas y diáconos se convirtieran en personajes destacados no sólo de su localidad sino de su región (documento inédito).

el papel de la comunidad, sí el de la religión como principal expresión de la identidad de los tzeltales de la zona norte del estado chiapaneco.

La primera investigación etnográfica que se realizó entre los tojolabales fue en el año 1931 por Basauri, quien proporcionó datos etnográficos interesantes sobre la religiosidad y las formas de vida del grupo en cuestión. Después de esa investigación por un largo periodo de tiempo existió un vacío para este grupo y para la región, hasta que Carlos Lenkersdorf publicó el diccionario tojolabal (1979) y luego las extensas etnografías de Mario Ruz (1990) realizadas entre los tojolabales del municipio de Las Margaritas¹⁶⁵.

Hace más de una década que Mario Humberto Ruz realizó una compilación en cuatro volúmenes que tituló *Los Legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, en el que manifestó su preocupación por el olvido que la antropología tenía del grupo; señaló que se habían realizado estudios superficiales como los de Britón (1888), Basauri (1931, 1940) y Montagú (1959). También señaló que los tojolabales no sólo se encontraban olvidados por los científicos sociales sino también por el Estado, y no fue hasta 1974 cuando se fundó el Centro Coordinador Indigenista Tojolabal (CCIT), dependiente del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) en que comenzó a ser atendido de manera institucional.

En el primer volumen del texto Ruz evidencia su principal interés por el estudio del “hombre y el marco comunitario” de los tojolabales

no con el afán romántico, y ya en sí fatalista, de proveerles de un testimonio que legar a sus hijos sobre sus valores y actitudes, cada vez más amenazados sino con el deseo genuino de aportar alguna luz que ayude a esclarecer y comprender los procesos de cambio que, debido a la imposición de conceptos y valores extraños van experimentando. Capitalismo, nacionalismo, indigenismo...” (Ruz, 1990:12 y 13, Vol. I)¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Lisbona Guillén (2005) hace una revisión crítica de algunas de las investigaciones que se hicieron en la región tojolabal, razón por la cual no profundizaré en ese aspecto.

¹⁶⁶ Un análisis de los trabajos realizados en lo que respecta a los tojolabales se puede consultar en Ruz, 1990, Vol. II.

En la cita anterior el autor atribuye los cambios ocurridos entre los tojolabales a los proyectos como el indigenismo o el capitalismo sin tomar en cuenta las decisiones de los locales.

Ruz en ese momento señaló que los tojolabales resultaban ceremonialmente “pobres” comparados con los tzeltales o tzotziles de la región de Los Altos de Chiapas. “Aquí no se registran cofradías; carnavales, que reúnan a la etnia o ritos propiciatorios deslumbrantes; asimismo se han perdido, si es que los hubo, vestigios de clanes y patrilinajes, e incluso los apellidos indígenas” (Ruz, 1990: 14), de igual manera el tojolabal “posee razón social de ser, como indígena, en vista de su pertenencia a una comunidad étnica definida” (ibíd.: 17). Tal aseveración lleva a pensar que la identidad étnica de los tojolabales es la suma de sus características y que sin una de ellas la población entraba en el proceso de aculturación.

A decir de Ruz las cuestiones descritas por Basauri en 1931 acerca de los tojolabales del municipio de la Independencia eran válidas para el grupo en general y además “para la época actual” (ibídem: 29). Como si 50 años no hubieran pasado y hubieran permanecido estáticos en todos los ámbitos, olvidando así el carácter dinámico de las sociedades.

En el análisis que, afortunadamente, hizo Ruz hace casi tres décadas acerca de los tojolabales resalta a aquellos autores que mencionan la permanencia intacta de los tojolabales a lo largo de los años y el “papel jugado por la tradición y la cohesión comunales como factores de preservación de la identidad tojolabal” (Ruz, 1990: 37) y que, tras desaparecer las haciendas y las mayordomías, las primeras actuaban como impedimento de la acumulación por parte de los indígenas al mantenerlos endeudados, y las segundas “redistribuyendo” la riqueza entre los indígenas. Rotos estos mecanismos un nuevo grupo con mejor posición económica estaba surgiendo: los maestros bilingües.

Otro antropólogo que estuvo en la zona tojolabal desde la década de los setenta fue Carlos Lenkersdorf (1979, 1994, 1996a, 1996b, 1999, 2001, 2002), a través de sus etnografías antropológicas se conocieron a los tojolabales de los municipios de La Independencia, Las Margaritas y Comitán de Domínguez. Aunque sus trabajos se publican en 1994 y después de este año, sus datos etnográficos fueron recogidos desde la década de los setenta.

El acento en la comunidad como principal factor de la identidad étnica fue vital para Lenkersdorf, así lo demuestra en el prólogo de la publicación del diccionario tojolabal-español:

La comunidad es la fuerza social que sostiene a los tojolabales, por y en ella son sujetos de su historia, por limitada que sea. Gracias a esa fuerza pueden defenderse contra la represión y enfrentarse con la misma (Lenkersdorf, 1979:7).

Esa comunidad “no remplazaba la capacidad de decisión individual sino que cada individuo tomaba la decisión en el contexto de la consulta comunitaria, poseía una estructura interna dentro de la cual cada miembro tenía su lugar que le inhibía de tomar decisiones individualistas que podían ser adversas a la comunidad” (Lenkersdorf, 2002:39).

Su análisis lo enfocó a esa “comunidad imaginada” perfecta, en la que prevalece la democracia, la solidaridad, el apoyo, la sanción por las faltas cometidas, los acuerdos, la negociación, entre otras características que el autor atribuye a este grupo. El trabajo de Lenkersdorf ha sido considerado un hito en el estudio del grupo mayense de referencia; por ser uno de los pioneros en el estudio del área tojolabal, contiene suficiente información histórica que puede ayudar a explicar o reformular ciertas concepciones con respecto a los tojolabales, lo que convierte sus trabajos de alguna manera en lecturas obligadas para hacer de ellas un uso crítico o para retomarlas.

Lenkersdorf llegó a la región a mediados de la década de los setenta del siglo pasado, por invitación de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, y poco a poco se convirtió en el “antropólogo oficial” de la Misión tojolabal. En algunas poblaciones tojolabales es recordado por su convivencia cotidiana con sus habitantes. Don Carlos, como le reconocen algunos tojolabales, de ser el antropólogo oficial de la Misión tojolabal se convirtió en el fiel admirador del grupo, quiero pensar que eso hizo que terminara afirmando la existencia de la comunidad. Algunos de sus informantes, con los que trabajó en la década de los sesenta y a los que pude entrevistar, lo recuerdan de la siguiente manera: “así como don Carlos [Lenkersdorf] trabajó para beneficio de la comunidad, no sólo sacó la información sino [que] nos apoyó mucho, anduvo en todas las comunidades”¹⁶⁷.

La construcción de la “comunidad imaginada” tojolabal por el antropólogo Carlos Lenkersdorf hay que ubicarla dentro de una década en la que las localidades se encontraban marcadas por la falta de acceso a la salud, la educación, caminos transitables

¹⁶⁷ Entrevista MC, 13 de julio de 2008, Lomantán, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

para vehículos y la tierra; con una población cuya principal fuente de economía y alimentación venía del cultivo del maíz y frijol, y posteriormente del café como cultivo de mercado. La mayoría de localidades que la Misión Tojolabal tenía como zona de influencia tenía caminos solo transitables por mulas, lo que en muchas ocasiones la única institución con la que se vinculaban sus habitantes de manera cotidiana a través de los catequistas era la Iglesia católica. Así lo revela el siguiente testimonio:

Bueno, lo que pasa es que como no hay carretera para carro, estamos muy lejos de la cabecera municipal, si ahora no vienen las personas del gobierno, menos en otros años, cuando don Carlos venía, nadie venía, solo él, por eso le tuvimos mucho cariño, bueno también el padre Beto, él desde que llegó aquí en Las Margaritas nos quiso mucho, nos acompañó en todo, organización, capacitación¹⁶⁸.

Los estudios de Ruz y Lenkersdorf despertaron el interés de otros investigadores como Escalona Victoria (2000, 2004, 2007, 2009), quien analiza algunas formas de participación política-religiosa tojolabal, particularmente de la localidad de Veracruz del municipio de Las Margaritas.

Estrada Saavedra (2004, 2005, 2007) hace referencia al proceso de politización de los actores sociales por el trabajo pastoral y las organizaciones que llegaron desde diversos puntos del país en la década de los setenta. Dentro de esta misma línea, ubico la tesis de maestría, realizada en la localidad tojolabal de Saltillo, de Avalos Placencia (2008). Desde la etnografía Avalos Placencia muestra cómo los habitantes de la localidad de Saltillo, municipio de Las Margaritas, se rigen por un acta de asamblea que data de los años setenta y por las distintas formas en que los habitantes practican el catolicismo y otras religiones.

Los trabajos de Gómez Hernández y Ruz (1992), Gómez Hernández y Pinto (1998), Gómez Hernández, (1995, 1996, 2000, 2002), y Gómez Hernández y Escalona Victoria (2007), giran en torno a la concepción de “comunidad imaginada” a la que he hecho referencia líneas arriba. Estos autores señalan que los grupos protestantes y agentes externos son la causa de la pérdida de la identidad étnica, y hacen alusión a una nostalgia por los rituales que no se practican en el municipio de Las Margaritas, por la pérdida del uso de la lengua y de la indumentaria de los tojolabales.

¹⁶⁸ Entrevista MC, 13 de julio 2008, Lomantán, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

El investigador Antonio Gómez comenta que en “apariencia las instituciones religiosas, morales y económicas, han transformado [a los tojolabales] y no por ello dejan de ser tojolabales, ni de tener una importante herencia cultural maya” (2002: 20). Esta visión esencialista del autor acerca de la identidad del grupo mayense en referencia en nada apoya el ver a los tojolabales como un grupo social inserto en una diversidad sociocultural.

Frente a las diversas propuestas que han mostrado a una “comunidad imaginaria” se ha desarrollado una vertiente crítica, a partir de realidades concretas, que pretende reformular o reconstruir el devenir de la noción de comunidad, propiciando un replanteamiento de las formas en que puede abordarse o debatirse como una “institución multifacética” (Viqueira, 2002), como una comunidad diversa (Lisbona, 2005).

Lisbona (2005), a partir del análisis del conflicto religioso, realiza una severa crítica a aquellos autores que realizaron investigaciones entre los tojolabales y aseguraron la existencia de la comunidad en el grupo en cuestión; señala que habrá que “repensar el mundo tojolabal desde parámetros que incluyan, desde un principio, la violencia como parte de su relación cotidiana entre sus miembros... y, también, desde la participación de los tojolabales en los distintos proyectos de sociedad que se han extendido en su región, como es el caso de los propiciados por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, los partidos políticos, las organizaciones sociales, el EZLN y, por su puesto, las iglesias evangélicas” (Lisbona, 2005:216).

Por tanto, “La adscripción a una organización social o religiosa, o la participación en un partido político, no son más que las distintas maneras de concebir proyectos de comunidad para un grupo etnolingüístico que no necesariamente porta, por su devenir histórico, un modelo único de sociedad ni de identidad tojolabal” (ídem: 223).

La propuesta de Lisbona coincide con la que Juan Carlos Gimeno y Monreal realizaron años atrás, cuando dicen:

Nos lleva a pensar que la comunidad no en sí misma homogénea ni armoniosa, ni podemos considerarla aislada y separada de los procesos más amplios en las que cobran sentido. No hay, ni ha habido (ni habrá) comunidad natural alguna, sino relaciones sociales que son a la vez producto y productoras de la historia, lugares de tensión entre intereses varios, convergentes y enfrentados, entre individuos y colectivos, entre los distintos grupos y también dentro de ellos (Gimeno y Monreal, 1999:262).

Gimeno y Monreal señalan también que como analistas sociales debemos estar atentos a la creación permanente de las diferencias que son las que configuran a los diversos grupos. “La falta de cuestionamiento de la dimensión de reciprocidad nos lleva a ignorar los múltiples caminos de la construcción permanente de la diferencia y de la desigualdad desde el género, la raza, la nación, la clase, la cultura” (ídem: 262).

Gracias al trabajo pastoral católico y no católico las poblaciones tojolabales interiorizaron aquellas características que las instituciones y las etnografías reprodujeron en torno a sus poblaciones, así ellas crearon y reprodujeron una imagen ideal de solidaridad y armonía aldeana, que en realidad no fue más que una apariencia; esa apariencia fue vista por los investigadores que buscaron en las sociedades un punto de referencia que les permitía reafirmar sus hipótesis, características que definía la comunidad como la unidad, la homogeneidad, solidaridad, entre muchas más, no explicar los acontecimientos a la luz del contexto social que les rodeaba. La comunidad sigue siendo objeto de descripciones “como escenarios desiguales de organización táctica” (Escalona, 2009:30).

Ahora bien, algunas investigaciones apuntaron que la comunidad tendía a desaparecer y a quedar confinada en un reducto, mientras que otros señalaron que las “fuerzas de la llamada modernización no siempre son adversas a los grupos comunitarios, y en ocasiones llegan a fortalecer y apuntalar su importancia en la vida política y económica” (Giner y Flaquer, 1979:21). La sobrevivencia o resistencia de la comunidad fue la apuesta que hicieron algunos personajes, incluidos investigadores, instituciones gubernamentales y organizaciones no gubernamentales; por ejemplo, en una conversación que mantuve con una catequista tojolabal, compartió:

Mira, nosotros salimos de la comunidad desde muy chiquitos [pequeños], nuestros papás nos trajeron aquí a la cabecera municipal, bueno, no salimos porque quisimos, pero no por eso quiere decir que nos olvidemos de lo que nuestros padres nos han enseñado, ellos dicen que la vida en la comunidad era otra cosa, no como aquí en la ciudad, tratamos de vivir como se vive en la comunidad, pero aquí no es fácil, no se puede vivir como Dios ha mandado, de apoyo, de acuerdos, de compartir, por eso cuando vamos en la comunidad, yo les digo que vivir

como ellos viven es el mandamiento de Dios, que no pueden dejar la costumbre de sus agüelos [abuelos]¹⁶⁹.

Los tojolabales margaritenses cuentan que los ejidos se formaron con familiares o conocidos que antaño habían habitado en la finca, razón por la cual era fácil convivir de manera solidaria; por ejemplo, si una persona enfermaba los vecinos iban a verla para apoyar con alimentos y realizar los quehaceres domésticos. El crecimiento poblacional trajo consigo mayor número de necesidades que pronto se convirtieron en problemas y fueron acrecentándose, mientras que los lazos de solidaridad disminuían. La competencia por la sobrevivencia iba ganando espacio.

Uno de los principales problemas que aquejaba a la población de diversas localidades tojolabales fue y es la falta de tierras para los hijos de los avecindados, y en raras ocasiones para los hijos de los ejidatarios. En las diversas localidades esa problemática ha creado conflictos dentro de las localidades con sus habitantes; aunque existen una infinidad de problemas el asunto de la tierra es el que repuntaba y repunta ante los demás por ser un bien que necesitan para la cohabitación. Por ejemplo, en el ejido San Antonio Los Altos, en donde el comisariado ejidal en el año 2008 era pastor de una iglesia no católica, se enfrentaba el principal problema de la localidad, que era la falta de tierras para los hijos de los ejidatarios y avecindados, ambos reclamaban sus derechos que les correspondía por habitar en la localidad desde su nacimiento. Algunos avecindados señalaban que cuando se tenía que dar un día de trabajo gratis se le pedía a todos los habitantes de la localidad sin importar si la persona era o no ejidatario, por el simple hecho de cohabitar ahí aunque fuera en sitios de sus padres o suegros. Los padres y los suegros de la generación que no poseían tierra estaban de acuerdo en que estos últimos no aportaran su mano de obra gratis, puesto que no contaban con terrenos para cultivar y tampoco habían sido dotados de sitios para construir sus casas-habitación, además de que no tenían donde ir a recoger la leña; por su parte el presidente del comité del comisariado ejidal señaló que sí tenían que dar mano de obra cuando se necesitase, porque habitar en el lugar les creaba obligaciones, además que iban a recoger la leña en terrenos de la comunidad. No existe un día en particular para dar el día de trabajo gratis, se otorga de acuerdo con las necesidades de la localidad y para el bienestar de la comunidad.

¹⁶⁹ Entrevista VZL, 8 de julio de 2008, cabecera municipal Las Margaritas, Chiapas, México.

La descripción que he realizado en los capítulos anteriores y la que realizo en el siguiente apartado da cuenta de cómo las instituciones religiosas apoyaron y se apoyaron del discurso comunitarista, y por supuesto de la práctica de la comunidad para el mantenimiento y el crecimiento de la feligresía. El mantenimiento de la comunidad por parte de los integrantes de las localidades se dio a través de normas, reglas, discursos, apoyos institucionales, lo que reflejó y refleja la falta de reflexión en torno a la sociedad más amplia que podría expresar su complejidad, pero además ubicaría a los tojolabales en su justa dimensión, es decir, dentro de un marco global al que pertenecen: primero a la sociedad chiapaneca, luego a la mexicana, reconocidos en su diferencia y no verlos de manera aislada y encapsulados, que nada apoya al reconocimiento de la población en relación con un mundo diverso al que pertenece y a una sociedad pluricultural.

3. 1 Los proyectos Chicago y Harvard en Chiapas: Un acercamiento

Desde 1930¹⁷⁰, en diversas regiones de México se realizaron estudios de antropología social auspiciados por el instituto Carnegie, de la Universidad de Chicago, bajo la dirección de Robert Redfield, que años más tarde tomaron amplitud en los estados de Chiapas y Yucatán, en los que colaboraron el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, Viking Fund y el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) de México. Los antropólogos que aparecen en tales investigaciones son: Robert Redfield, Calixta Guiteras, Sol Tax, Ricardo Pozas, Fernando Cámara, entre otros (Medina, 2003).

Hacia 1940 llegaron a Chiapas antropólogos de la Universidad de Chicago, que previamente se habían formado en los cánones del estructural-funcionalismo británico, influenciado por su mayor exponente teórico Alfred Radcliffe-Brown, y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México. Robert Redfield, discípulo de Radcliffe-Brown, trabajó en Yucatán y en Tepoztlán, Morelos, tuvo como colaborador cercano a Alfonso Villa Rojas, quien también colaboró con Sol Tax; mismos que realizaron trabajos de investigación en el estado sureño de Chiapas. Estos autores rompieron con la imagen homogénea que presentaba las denominaciones lingüísticas, es decir, que al hablar una misma lengua los pueblos indígenas eran iguales, y propusieron la comunidad como unidad social y cultural significativa para los pueblos indios. Sol Tax publicó un ensayo sobre los municipios del occidente de Guatemala en el que apuntó que

¹⁷⁰ Frans Blom y La Fargue habían iniciado investigaciones en Chiapas en 1925 patrocinadas por la Universidad de Tulane, Francia.

la comunidad (en ese país: el municipio) es la instancia fundamental para la identidad, en ella se encuentra un territorio definido y reconocido, una clara delimitación social y económica, una estructura política-religiosa propia, un santo patrón exclusivo, una indumentaria y una lengua amerindia.

En el año de 1942 la Universidad de Chicago firmó un convenio con la recién formada ENAH y el gobierno del estado de Chiapas para realizar investigaciones antropológicas en poblaciones indias (Medina, 2003).

Después de la firma de aquel convenio patrocinado por la Universidad de Chicago, el gobierno de Chiapas y el INAH, llegó el primer grupo de antropólogos a tierras chiapanecas entre los años de 1942-1943. Las investigaciones se dirigieron a localidades indígenas tzeltales y tzotziles en las que analizaron la economía, la organización social y la organización político-religiosa (Albores 1978:143). En 1942, Sol Tax inició investigaciones etnográficas en el municipio de Zinacantán, región Altos de Chiapas.

Albores (1978) señala que las investigaciones encabezadas por Sol Tax y Alfonso Villa Rojas se basaron teóricamente en el enfoque funcionalista del continuum folk-urbano elaborado por Redfield. Sol Tax y Redfield se encargaron de establecer las bases de la teoría y echarlo andar en poblaciones mexicanas en donde se estaba aplicando la política indigenista, cuyo primer modelo se construyó con base en la experiencia obtenida en el altiplano chiapaneco. Después de que los investigadores entregaran sus informes al Estado mexicano, éste puso en marcha su política indigenista de asimilación a la nación con la creación en 1951 del primer Centro Coordinador Indigenista, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, dependiente del Instituto Nacional Indigenista fundado en 1936. Dicho organismo tuvo como principal objetivo la integración del indio a la nación mexicana, mediante la creación de ejidos, restitución de tierras y acciones educativas, sanitarias, defensoría legal y económica. Así, desde la década de los cuarenta, la teoría estructural-funcionalista norteamericana influyó de forma decisiva en la antropología mexicana y en el indigenismo, así como en la estructuración de los pueblos indígenas chiapanecos.

Los espacios que los antropólogos denominaron comunidad se convirtieron en el ámbito de la investigación empírica, y la estructura social que encontraron en una población sirvió para generalizarla a todas las poblaciones indígenas. La comunidad fue el principal eje de articulación de los análisis, desarrollado y aplicado por primera vez en México por Robert Redfield. Con estos dos instrumentos metodológicos comenzaron a

definirse temas de especialización teórica: el parentesco, la economía, la organización social y la estructura política-religiosa.

Los antropólogos que estudiaron y describieron la comunidad se valieron de instituciones indígenas, económicas, político-religiosas, el parentesco y la visión del mundo, en forma separada, sin que se haya analizado la interconexión entre unas y otras y bajo un solo enfoque, el estructural-funcionalista, que tuvo como objeto, como señalé líneas arriba, el estudio de las partes o de las instituciones para explicar el todo social.

En lo que respecta a los estudios referidos a la visión del mundo que se realizaron en la zona tzeltal-tzotzil de la región Altos, coinciden en que la

concepción... del mundo conforma un sistema estructurado sobre las creencias básicas que explican lo relacionado a la existencia de fuerzas sobrenaturales, entre las que la tierra es la deidad suprema, a quienes se debe el origen del hombre y su sustento, y lo relacionado a las prescripciones que aquéllas establecen y que el hombre debe atacar con el objeto de lograr la supervivencia y perpetuación del grupo social (Albores, 1978:65).

La perspectiva estructural funcionalista suponía que el funcionamiento del gobierno indígena poseía una lógica que correspondía a su ideología y su determinación se encontraba en lo económico. La participación de los indígenas en la jerarquía político-religiosa se explicó en términos de servicios a los dioses, a los santos y al pueblo con el objeto de preservar la armonía universal y asegurar la continuidad de la sociedad (Albores, 1978:72, 97). La concepción estructural funcionalista con la que se describieron los pueblos indígenas de manera lineal impidió reconocer la diversidad de culturas locales, su conexión entre ellas y sus diferencias, las relaciones sociales de las poblaciones indias con el Estado nacional, entre otras.

El Instituto Interamericano, bajo dirección de Manuel Gamio, también llevó a cabo estudios en conjunto con organismos internacionales en los que participaron alumnos de la ENAH. En el año de 1945 se realizó un proyecto en la región Soconusco, del estado de Chiapas, donde participaron Felipe Montemayor, Ricardo Pozas, Anne Chapamn, para conocer la situación que prevalecía con respecto a la enfermedad denominada oncocercosis (Medina, 2003:58). En esos estudios también predominó la perspectiva estructural-funcionalista.

Hacia finales de los años sesenta, algunas investigaciones (Albores, 1978) señalaron que aquellos estudios realizados por los investigadores de Harvard bajo la influencia estructural funcionalista respaldaron la política gubernamental basada en el paternalismo de la política indigenista; y análisis relacionados con nacionalismo de la Revolución mexicana escondió la lucha, de diversa índole, de los campesinos y obreros.

Espinosa, en 1971, señaló que la sociedad mexicana, lejos de ser aquel mundo descrito por las etnografías que pretendieron encontrar identidad y armonía de intereses,

Formulan [ron] esquemas y caminos hacia un equilibrio, pregonando un cambio gradual y ‘democrático’ y todo con el fin de ocultar las miserias de una realidad y justificar un sistema que tiene [tuvo] de cualquier cosa, menos de armonioso... la realidad americana lejos de ser ese mundo por la racionalización apologética burguesa como hecho de intereses comunes y armónicos, es más bien aquel conflictivo e injusto en el que las pugnas económicas aceleran las tendencias hacia el equilibrio ahogando cualquier posibilidad de una solución gradual y pacífica (Espinosa, 1971, citado en Albores, 1978:143).

Tras las severas críticas a tal perspectiva, algunos antropólogos abandonaron el interés por describir la especificidad de la cultura y lingüística de los pueblos indios y aumentó el número de investigaciones sobre los campesinos, sobre las clases sociales en el campo, el caciquismo y los sistemas de poder tradicional (Medina, 2003:64). En el caso chiapaneco abundaron los temas de resistencia indígena (García de León, 1985; Aramoni, 1992, entre otros) en los que el principal argumento era que los indígenas mantenían su permanencia en las poblaciones, a través de la resistencia y de elementos como la lengua y la religión, a pesar de los programas institucionales de apoyo a la modernización, de eliminación de las creencias y costumbres prehispánicas cuyo objetivo era aculturizarlos¹⁷¹. También señalaron que detrás de los santos se encontraban las deidades prehispánicas a quienes rendían culto.

¹⁷¹ El concepto de aculturación se usó en algunos estudios antropológicos, destacan las obras de Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1963, *Medicina y Magia. El Proceso de Aculturación en la Estructura Colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México; 1982, *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación y el cambio sociocultural de México*, F C E. México. Concepto que más tarde sería cuestionado por múltiples investigaciones, por ejemplo, Guillermo Bonfil Batalla, 1990, *México Profundo. Una Civilización Negada*, Grijalbo, México.

Además del proyecto Chicago, a Chiapas llegó otra Universidad de los Estados Unidos de Norteamérica para ejecutar sus proyectos académicos: El Harvard Chiapas Project que se echó andar en el año de 1957, bajo la dirección de Evon Z Vogt, (egresado de la Universidad de Chicago) patrocinado por el Center for the Behavioral Sciences, el Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, perteneciente a la Universidad de Harvard, y por el Instituto Nacional Indigenista de México. Los fondos para la investigación fueron proporcionados por el National Institute of Mental Health del United States Public Health Services (Partidas M-1929 y MH-02100); la Carnegie Corporation of New York a través de una dotación (partida B-3204) para el Columbia-Cornell-Harvard-Illinois Summer Field Studies Program, que más tarde recibió también el apoyo de National Science Foundation (División of Undergraduate Education and Science); la American Philosophical Society (partida 2295); la Harvard University Summer School, y una Grant-in-Aid de la Foundation Ford y de la National Science Foundation (GS-262,GS-15249) para emprender el reconocimiento aéreo de las zonas tzotzil y tzeltal de los Altos de Chiapas (Vogt, 1976:10).

Evon Z Vogt llegó por primera vez a Chiapas en 1956 por invitación de Alfonso Caso y Aguirre Beltrán, funcionarios del INI, para desarrollar un proyecto de larga duración, aunque previamente estuvo en tierras nayaritas (1954) en busca de un campo que explorar para realizar trabajo etnográfico. Los estudiantes que llegaron junto con Vogt analizaron aspectos de la cultura de los municipios de Zinacantán, Huixtán, San Andrés Larráinzar y la ciudad San de Cristóbal de Las Casas.

El proyecto se denominó “Cambio cultural de México: análisis comparativo de los procesos de cambio cultural en las comunidades indígenas tzotziles y tzeltales en Chiapas, México”. El objetivo del proyecto fue “describir los cambios que estaban ocurriendo en las culturas de los indios tzotziles y tzeltales en Chiapas, México, como resultado del programa de acción del Instituto Nacional Indigenista del gobierno mexicano, y utilizar estos datos para un análisis de los determinantes y los procesos de cambio cultural” (Vogt, 1994:82, traducción mía). Vogt señala, que en el “marco de la vida intercultural, gran parte de la cultura aborígen permaneció inalterada: creencias nativas, creencias y rituales religiosos continuaron por debajo del distintivo católico, los conceptos de enfermedad y los métodos de curación eran todavía en gran parte indígenas, gran parte del antiguo sistema de parentesco y la organización social se mantuvo intacto, la subsistencia básica se deriva aún de la cosecha de maíz, frijol y calabaza cultivada con los antiguos métodos” (Vogt, 1994:83, traducción mía).

La comunidad tenía como base el territorio, y el sistema político-religioso como institución fundamental para definir la identidad de sus habitantes, que mantenía el equilibrio social y económico, evitando toda fragmentación interna (Tax, 1968).

Aunque Vogt no deja clara su relación con el obispo Ruiz, parece ser que sí tuvieron una estrecha relación por los agradecimientos que aquél manifiesta en sus textos.

Mi intención al mostrar el arribo de dos proyectos de investigación importantes, Harvard y Chicago, a tierras chiapanecas es con la finalidad de dejar asentada la influencia que tuvieron esas pioneras investigaciones en las ulteriores que se realizaron en diferentes regiones chiapanecas, y de manera indirecta en las poblaciones indígenas. Como quedó asentado en el capítulo II, el obispo Ruiz de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas retomó algunas ideas de los estudios antropológicos y de las diversas personalidades que llegaron a Chiapas, en particular, a la región tojolabal de Las Margaritas, como ha quedado asentado en el apartado anterior. Algunas personas como Carlos Lenkersdorf y el padre Beto fueron quienes apoyaron e impulsaron la práctica de la comunidad en algunas localidades tojolabales.

3. 2 El catolicismo postfinquero en el ejido

En el apartado anterior analicé cómo el concepto de comunidad sirvió para describir las poblaciones indígenas chiapanecas, especialmente las habitadas por los tojolabales. En este apartado analizaré cómo los tojolabales practicaron el catolicismo después de su salida de las fincas.

De acuerdo con datos consultados en el archivo diocesano de San Cristóbal de Las Casas, los dueños de las fincas en el municipio de Las Margaritas fueron generalmente originarios del vecino municipio Comitán de Domínguez. Estos finqueros mantuvieron estrechas relaciones con la Iglesia católica local. No encontré datos que revelaran que los dueños practicaran una religión diferente a la católica. Lo que sí pude constatar es que la religión que practicó el finquero fue impuesta a sus trabajadores, por tanto como los dueños eran católicos por extensión también los trabajadores.

Si bien es cierto, y parece ser, fue una generalidad que los dueños de las fincas decidieron qué religión practicarían sus trabajadores, y no fue hasta la creación de los ejidos cuando tuvieron independencia en ámbitos como el religioso, el político, económico y el sociocultural, en el ejido no hubo quien les dijera qué practicar ni cómo hacerlo, a pesar de ello, por lo menos en las localidades que visité, los católicos comentaron que siguieron practicando el catolicismo que habían aprendido en las fincas,

hasta que entrados los años setenta del siglo pasado la Iglesia Nacional Presbiteriana incursionó en algunas poblaciones. Los santos que festejaban en las fincas se siguieron festejando en el ejido. Una vez establecida la asamblea fue en ella donde designaron por primera vez a los cuidadores de los templos, quienes se encargaban de mantenerlos, poner flores a los santos, de celebrar las festividades y de la organizaron religiosa con la anuencia de la asamblea, hasta la aparición de los catequistas.

¿Qué ocurrió cuando los catequistas aparecen en los ejidos? Como vimos en el capítulo II, al principio fueron escogidos y nombrados por los sacerdotes, después por la asamblea y formados en la Castalya. Una vez que estuvieron capacitados para realizar las actividades religiosas fueron también capaces de organizar las festividades religiosas previa consulta a los sacerdotes y de común acuerdo con la asamblea.

Sin embargo, el padre Beto recuerda que cuando él llegó a la región tojolabal las personas que encontraron en las poblaciones no eran calladas sino que tomaban participación activa en el proceso de formación:

Todas ellas siempre hablan, siempre se expresan, es una vida en comunidad, y entonces todas las metidas de pata, la comunidad te la contesta, la comunidad te llama la atención, si la comunidad te dice vamos a ir a tal parte, por ejemplo, vamos a ir a la cueva, te invitamos, vamos a ir a rezar y ahí tú estás como parte, no tienes ese juicio como en la ciudad, de que tú eres el sacerdote, tú eres el que hace todo.

En la comunidad no existe jerarquía, no existe, existe en la medida que, en el sentido de que, todos deben desempeñar los cargos que la comunidad les confiere, ésa es la jerarquía, en ese sentido son jerárquicos, pero no lo va a hacer uno solo, el hombre mayor o la mujer mayor, sino que lo van hacer todos, y entonces es donde entras tú, yo recuerdo en la misa que a veces uno quería tomar la palabra y te decían simplemente, hasta el día de hoy te lo dicen, momento joven, no te toca, te vamos a avisar a qué horas'; sí, es muy diferente, después que sucede, tú estás viviendo allí, tú estás tratando allí... toda tu ideología que traes del seminario cambia o lo olvidas, yo no sé, tú vas adquiriendo otro tipo de formación allí¹⁷².

¹⁷² Entrevista HCA, 9 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

El testimonio anterior no sólo revela la participación de los indígenas tojolabales sino la idealización que se tiene del grupo.

El olvido de los tojolabales ya lo había anotado Basauri (1931), quien señaló que durante los 300 años de dominación colonial los tojolabales “permanecieron ignorados, trabajando pacíficamente sus tierras” (17). Ruz, agregó: “Tal pareciera que el ignorarlos fuese parte de su historia, curiosamente cíclica: ningún dato sobre la época prehispánica; un interés tangencial en la colonia; el olvido durante la era independiente, y el abandono en la actual..., los tojolabales permanecen ignorados” (Ruz, 1990: 23). De los tojolabales se tiene información hasta las postrimerías del siglo XVII (ídem). Otro investigador también añadió que el grupo tojolabal en comparación con los tzeltales y tzotziles “no es nada atractivo y quizá, como consecuencia, tampoco ha despertado mayor interés en los científicos sociales, al parecer por la escasez de trabajos existentes” (Gómez Hernández, 2002:19, 20).

Los primeros datos que se tienen acerca del catolicismo para los municipios tojolabales se encuentran en el año de 1885 en el municipio de Comitán de Domínguez, que contaba con 23 cofradías, en las que participaban nueve indígenas y 14 no indígenas, no obstante para los tojolabales margaritenses no existe referencia más que la señalada en torno a la mayordomía de Santa Margarita, que contenía cuatro mayordomos y tres alféreces.

Basauri señaló que existió algún culto distintivo al sol y la luna, a los que atribuían personalidad inteligente, aunque se autodenominaban católicos acudían a la iglesia y respetaban a los curas, no eran más que unos “ingenuos idólatras” (Basauri, 1931:38). En los templos abundaban las imágenes de santos, ante las cuales se celebraba la misa, depositaban las ofrendas, quemaban incienso, colocaban cirios encendidos y “el indio cuya inteligencia no lo capacita para tener una idea abstracta de Dios, cae ineludiblemente en la idolatría y es a la imagen material, a la figura de madera, a la que se le atribuye los poderes sobrenaturales” (ídem: 38). Ante los santos los tojolabales realizaban rezos, oraciones para pedir el alivio de una persona que había enfermado, que la siembra produjera, que los animales crecieran, para esta actividad habían personas especializadas que entonces ya les denominaban rezadores o rezadoras, que a decir de Basauri (1998) eran verdaderos sacerdotes que oficiaban en las pequeñas iglesias de las rancherías y en las casas; la obligación era en voz alta, porque generalmente los demás no sabían leer y al escuchar iban repitiendo.

Entre los tojolabales católicos las imágenes de los santos siguen siendo importantes. En el 2008 les seguían ofreciendo velas, limosnas u ofrendas para pedir que obtuvieran una buena cosecha, salud, entre otras. También hacían promesas a los santos, por ejemplo, si les devolvía la salud las personas estaban obligadas a dar lo que habían ofrecido al santo como ir a una romería, dar la ropa del santo el día de su fiesta, pero si las personas no cumplían con el ofrecimiento los santos descargaban toda su ira sobre los solicitantes.

La memoria colectiva de los tojolabales tiene muy presente el periodo de la finca, que describí en el capítulo I en el que su vida social y cultural giraba bajo el dominio del finquero, y remite a los aspectos de la vida social y cultural de entonces; la cual ha quedado como legado y se transmitió de generación en generación, y en la actualidad persiste “un poco diferente”, “un poco cambiado el modo”, “la costumbre”, pero sigue siendo la enseñanza de los viejos ahora ya fallecidos” (Gómez Hernández, 2002:21). Después de ese periodo recuerdan muy bien el inicio del ejido, como grupo que re-elabora y resignifica su vida cotidiana, incluyendo la religiosa.

Algunos tojolabales recuerdan que fueron apoyados por agentes de pastoral en la fundación de los ejidos (ver capítulo I), pero no que las Iglesias protestantes hayan hecho algo similar, más bien que se encontraban ajenas a los problemas que en ese momento se suscitaban; las que se formaron con población no católica datan por lo menos después de la década de los 70's del siglo XX. En las localidades que se encuentran en el área denominada Cañada tojolabal no existe alguna en la que todos sus habitantes estén adheridos a una iglesia protestante, sí existen localidades en donde su población tiene diversas prácticas religiosas, incluida la católica.

Hay que recordar que los ejidos en la región tojolabal del municipio de Las Margaritas se formaron con tierras obtenidas vía solicitud y/o dotación, que pertenecieron a los finqueros y en la mayoría contaban con un templo construido, pero no con un elaborado Sistema de Cargos religiosos. También hay que aclarar que desde la fundación de los ejidos no se mezclaron las cuestiones religiosas con los cargos públicos, como sí ocurrió en algunas regiones con los tzeltales y tzotziles; tampoco existen fiestas de santos con una jerarquía ni una compleja red de cargos religiosos locales.

Cuando los tojolabales dejaron las fincas, (en diferentes fechas ver capítulo uno) las “costumbres” no sufrieron cambios sustanciales porque seguían en las mismas tierras, en el mismo espacio, con los mismos santos, de tal forma que se siguieron celebrando las mismas festividades que aprendieron con el patrón, sin mayor jerarquía religiosa. La

pregunta entonces que surge es: ¿Cuándo se formó esa comunidad a la que antropólogos, políticos, líderes religiosos, organizaciones religiosas y no religiosas e instituciones religiosas han recurrido para señalar que los tojolabales son un grupo diferenciado con especificidad y que posee un largo arraigo?

El calendario ritual de los tojolabales contempla pocas fechas y según pareciera que hubiesen sido planificadas para llenar requerimientos cohesivos de los distintos niveles: "...las romerías constituyen el único suceso que trasciende los límites de la colonia, el carnaval no rebasa las fronteras de cada comunidad" (Ruz 1990:181). Ruz señala que cada una de las fiestas que se celebra en las localidades tojolabales refuerza los lazos comunales... "y reafirman su unidad y estrecha sus vínculos" (ibíd.). Es curioso como lo que Ruz llama religión tojolabal se encuentra mediado por los catequistas, que fueron formados antes y después de la fundación de la Castalya¹⁷³.

Una vez fundados los ejidos en el municipio de Las Margaritas en la década de los 30, los tojolabales empezaron a celebrar las denominadas romerías, que se trataban y tratan de la visita de los católicos de un ejido a otro ejido llevando a cuesta sus santos. La visita por parte de los tojolabales a lugares sagrados, la festividad a los santos patronos, determinaron su cosmovisión, y muchas de las celebraciones se asociaron con el ciclo de trabajo agrícola.

Ruz (1990) ubica el inicio de las cuatro romerías más importantes entre los tojolabales en el año de 1919: a San Mateo Ixtatán (en honor a San Mateo), Guatemala; a Venustiano Carranza (en honor a San Bartolo); a Oxchuc (en honor a Santo Tomás) — éstas se realizan antes de iniciarse las lluvias, entre los meses de abril y mayo, en las que la solicitan lluvias y así como abundantes cosechas—, y la que se realiza a la cabecera municipal de la Trinitaria (en honor al Padre Eterno)¹⁷⁴. Sin embargo la población actual, o por lo menos a los que entrevisté, no sabe con exactitud la fecha de inicio de los intercambios de santos católicos entre localidades tojolabales: "quién sabe, es así el costumbre, así lo hacían nuestros agüelos [abuelos], nuestro padres, los antiguos, pues, nosotros nos gusta seguir la costumbre de los antepasados"¹⁷⁵. Dado que en la finca a los tojolabales no se les permitía salir, entonces sólo existe una posible explicación; que se comenzaron a realizar las romerías después de fundados los ejidos, y es posible que haya

¹⁷³ Sobre las festividades practicadas por los tojolabales, ver Ruz, 1990, Vol. II.

¹⁷⁴ Se realizan otras romerías de menor importancia, como la de San Carlos en el municipio de Altamirano, y el Señor del Pozo en la rancharía Los Riegos, municipio de Comitán de Domínguez.

¹⁷⁵ Testimonio XVZ, 2 de marzo de 2008, Lomantán, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

sido a través de la organización de agentes de la pastoral¹⁷⁶. Cuando les pregunté a los religiosos, dicen que “pues ellos tienen sus propias celebraciones, sus propias explicaciones de la vida”¹⁷⁷. La romería de Santa Margarita (Ruz no la registra entre las importantes) se lleva a cabo cada 11 de julio a la cabecera municipal de mismo nombre¹⁷⁸, patrona del municipio¹⁷⁹, en plena temporada de lluvia, para implorar su protección como patrona y madre.

En el 2008 la organización de la romería a Santa Margarita corrió a cargo de los catequistas de cada localidad con la anuencia del sacerdote del municipio. Varios catequistas de diferentes localidades comentaron que el sacerdote de la parroquia de Santa Margarita los había citado a una reunión previa para organizar la romería y hacer los preparativos, y según comentarios del sacerdote se hizo “para respetar la cultura, hay que saber cómo celebran sus festividades y dejar que ellos sean quienes digan qué hacer”¹⁸⁰, en este comentario lo que subyace es que el catolicismo es parte de lo tojolabal y expresión de su identidad, y así lo han asumido también las diferentes personas de las localidades tojolabales. Al catolicismo se le considera como un elemento que los define como comunidad étnica.

En cada una de las localidades se nombraron cuatro personas que deberían asistir a la romería del 11 de julio de 2008. Esas cuatro personas tuvieron la obligación de hacerlo, pero podían asistir otras por voluntad propia, quienes sí asisten sin ser nombrados son los piteros y los tamborileros, tanto que mis amigos de Lomantán estuvieron por ahí y dimos paseo por la tarde en los puestos mercaderes que llegan, especialmente de San Cristóbal de Las Casas. Es una actividad importante para los tojolabales, no obstante también se ha consagrado como la fiesta “tradicional anual” del municipio.

¹⁷⁶ Señalo esto porque en el municipio de Yajalón se comenzaron a realizar intercambios de santos entre ese municipio y el de Chilón a mediados de los años ochenta, antes no se realizaban, posteriormente se ha vuelto “una costumbre” hacerlo cada 24 de julio, que se celebra al santo patrón de Yajalón, y cada 15 de mayo en que se celebra el de Chilón.

¹⁷⁷ Entrevista HCA, 5 de abril de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

¹⁷⁸ Mario Humberto Ruz (1990) hace una descripción amplia de las romerías y ubica sus inicios en el siglo XIX, no obstante el antropólogo Antonio Gómez señala que “no se sabe con precisión cuándo comienzan a realizarse las romerías, porque cuando uno les pregunta si cuando eran baldíos iban de una finca a otra para realizar romerías contestan que no se acuerdan, además que nunca podían salir de las fincas, y cuando lo hacían era con los patrones” (conversación AGH, 05 de agosto de 2010, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas).

¹⁷⁹ En la romería celebrada el 11 de julio de 2008 los tojolabales llegaron en coches proporcionados por los comisariados de las comunidades, para concentrarse en el barrio de Guadalupe, que se localiza a dos kilómetros del centro del pueblo. De este lugar partieron hacia el templo en donde se culminó con una misa en tojolabal y traducida al español, que duró tres horas aproximadamente, oficiada por el obispo de la diócesis, el sacerdote que atiende la región tojolabal, y por el de Santa Margarita.

¹⁸⁰ Conversación con el sacerdote del pueblo, 28 de mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

Fechas importante para los tojolabales dentro del calendario ritual son el día uno y dos de noviembre, se celebra Todos Santos, rinden culto a sus muertos, se cocina la comida que en vida le gustaba al familiar que se recuerda, se hacen altares en las casas, se visita el panteón. Esta es una fecha importante porque también marca el inicio de una temporada fría que se combina con el fin del ciclo agrícola. El maíz y el frijol, así como las calabazas, chiles y otras hierbas, han sido recogidos y almacenados para el siguiente año. Se encuentran otras fechas importantes como el 12 de diciembre, que celebran a la virgen de Guadalupe; 24 de diciembre, nacimiento de Jesús, y 31 de diciembre que se hace la sentada, en recuerdo de cuando Jesús fue presentado en el templo, es un día de fiesta, de alegría para niños y adultos, y fin de año; éstas se realizan en los templos de las localidades.

Otro distintivo de las localidades tojolabales postfinqueras para expresar su catolicismo colectivo son las cruces en las entradas, salidas y lugares importantes de la población, como manantiales u ojos de agua, también se usan dentro de las viviendas como símbolo de la presencia de Dios, cuando había un enfermo en alguna casa se hacía un altar y a ella se le rezaba para pedir que el enfermo sanase. Hasta la década de los noventa en la mayoría de las localidades tojolabales que pertenecen al municipio de Las Margaritas las cruces fueron parte integral de las poblaciones.

En el 2008 la Santa cruz, como le llaman algunos tojolabales católicos, ya no era un símbolo predominante en las localidades, por ejemplo en San Antonio Los Altos el manantial adonde la gente acudía a traer agua para su consumo ya no existe.

Otra forma de religiosidad que los tojolabales adoptaron al interior de las familias fue el establecimiento de un tipo de matrimonio. Antes de la finca no se sabe cómo los tojolabales contraían matrimonio, lo que permanece en la memoria colectiva de los tojolabales son las formas de casarse en la finca así como su inmediata posterioridad; es decir, lo que ocurrió en los primeros años del ejido, pero hay que recordar que no todos los tojolabales fueron peones de las fincas. Basauri señaló en 1931 que los tojolabales de la Independencia elegían su pareja de manera independiente a la autoridad familiar, religiosa y política.

Parece ser que antes de la década de los setenta del siglo pasado no existía entre los tojolabales el matrimonio eclesiástico, los jóvenes no decidían con quién establecer el lazo conyugal sino los padres; pero esto no era exclusivo de los tojolabales sino que también se daba entre los tzeltales, tzotziles y otros. Siendo niños, los padres comprometían a ambos sin que se enteraran, llegado el momento para la entrega de la

niña, que ocurría cuando los jovencitos tenían entre 12 y 13 años, se hacía mediante un largo ritual que culminaba con la entrega de la joven a la familia del joven, lo que Hernández Gómez (2002) denomina “matrimonio tojolabal”. El ritual del matrimonio tojolabal del ejido Veracruz permaneció hasta la década de los 1960 e inicio de 1970 (Gómez Hernández, 2002:41). Este tipo de ritual religioso a principios de 1973 fue desplazado por el matrimonio eclesiástico católico, promovido primero por maristas, luego por agentes de pastoral de la Castalya y catequistas, que con el paso del tiempo se instauró como parte de la “costumbre”.

Algunos catequistas de algunas poblaciones que visité durante mi ejercicio etnográfico comentaron que en asamblea de cada localidad analizaron las contradicciones que cada ritual tenía, y después de conseguir el consenso de la población aceptaron que se instaurara el matrimonio eclesiástico católico. Los catequistas fueron piezas clave para que la población de los ejidos aceptara el matrimonio eclesiástico católico.

También fue en la asamblea ejidal, de cada una de las localidades tojolabales, que se establecieron las características del matrimonio católico, por ejemplo se simplificó el ritual de pedida y entrega de regalos para la familia de la novia. Se empezó a hacer sólo una visita antes de la boda para acordar la fecha de la ceremonia entre los novios y dar los regalos que la familia del novio quisiese. Se visita y los regalos se entregan en presencia de los novios y bajo acuerdo de los mismos. Al reducir los regalos y visitas a la casa de la novia se redujo considerablemente el alto costo que generaba el matrimonio tojolabal. En el matrimonio tojolabal los contrayentes no tenían voz, solamente los padres, mientras que en el católico los padres solo sirven de intermediarios y los contrayentes asumen su responsabilidad para la vida futura; puedo decir que el matrimonio eclesiástico católico tiene elementos del denominado matrimonio tojolabal, lo cual ni lo hace totalmente católico y tampoco se trata de reminiscencias del anterior, simplemente la forma que mejor ha convenido a los intereses de los habitantes de cada ejido.

Con la aceptación del matrimonio católico por parte de los tojolabales aparentemente llegó la culminación del “apartamiento de la niña para el niño”, y se dejó que llegado el momento fueran los hijos quienes decidieran con qué persona contraer nupcias. Esto, sin embargo, no significa que todos los tojolabales al unísono aceptaran el cambio de un matrimonio por otro, en algunas conversaciones comentaron que hubieron personas que no les parecía el cambio, pero como la mayoría lo aceptó la minoría tuvo que sujetarse al acuerdo.

Paradójicamente, luego de que la Iglesia sufriera las transformaciones que describí en el capítulo II se instauró la “libre elección de las parejas”, se mantuvo que las personas que fueran a contraer nupcias debían ser de la misma localidad previo enamoramiento, y no como se hacía desde que salieron de la finca, que un adulto mayor apartaba a la mujer que quería para su hijo o ahijado, ya fuera de la misma localidad o de otra¹⁸¹. Posteriormente se permitió que los hombres cortejaran a las mujeres de otras localidades a la que no pertenecían, siempre y cuando fuera con la anuencia de la asamblea ejidal, pero sin compromiso de casarse. Cuando la familia del hombre hacía la solicitud, las autoridades fijaban una fecha en la cual reunían a todos los padres de familia y a los solteros del lugar, el pretendiente y sus representantes exponían el caso y señalaban quién de las solteras de la localidad era la cortejada, el comisariado como máxima autoridad del ejido preguntaba si alguno de los solteros estaba interesado en la mujer señalada, de encontrar alguno entre los solteros de la localidad al solicitante se le negaba el permiso, por el contrario si nadie decía estar interesado en la persona señalada se otorgaba el permiso de enamoramiento con la donación de aguardiente y cigarros, si el hombre era rechazado por la familia de la chica perdía lo que había dado a las autoridades (Gómez Hernández, 2002: 23, 24).

Hacia los años ochenta del siglo pasado algunos ejidos margaritenses, como Tabasco, cambiaron sus actas de acuerdos y asentaron la modificación del proceso de matrimonio local, así se dejó a los contrayentes ser quienes tomaran las decisiones en sus intereses. Es verdad que el matrimonio que se empezó a realizar en los primeros años del ejido estuvo relacionado con lo que se hacía en la finca, y que después fue desplazado por el matrimonio eclesiástico católico y éste a su vez por los que las Iglesias protestantes han instaurado una vez que se establecen en la localidad.

Después del matrimonio existen otros tipos de rituales religiosos: bautismo, primera comunión, y confirmación de los niños; en el ejido Veracruz se comenzó a celebrar en la década de los setenta con la instauración de los catequistas y con la sugerencia de éstos con el argumento de que era una orden del sacerdote, cuyos padrinos preferidos por la población en un principio fueron los catequistas (Hernández Gómez,

¹⁸¹ Gómez Hernández hace una descripción amplia sobre el ritual del matrimonio sin embargo no dice por qué y dónde comienza, me atrevo a inferir que quizá el apartar a los niños tuvo que ver con lo que el patrón en la finca hacía muchas veces, cuando las jóvenes hijas de sus trabajadores alcanzaban la edad suficiente para tener relaciones sexuales él las apartaba, lo que Toledo Tello denomina “derecho de perna”, de alguna manera las niñas las apartaban para el finquero. No tengo datos con los que pueda sustentar tal hipótesis.

2002:114). En otras localidades el sacerdote fungió como padrino y a la emergencia de los profesores ellos fueron ocupando esa red social.

Algunos rituales religiosos que de alguna manera tienen que ver con el catolicismo y que todavía realizan los católicos tojolabales se encuentran conectados a la salud, a la siembra, a la construcción de la casa. Cuando pregunté si sus padres les comentaron si estas prácticas se celebraban en el periodo finquero, ellos no lo recuerdan, las explicaciones que me dieron en torno a la celebración de los rituales es que es una forma de pedir a Dios su ayuda. Incluso algún catequista me comentó haber estado de acuerdo en que la Iglesia prohibiera la práctica de la medicina tradicional, ya que ésta ocasionaba que se asesinaran a los “supuestos brujos”, y que no hacía falta que los curanderos tomaran el pulso de los enfermos que era suficiente con “hacer oración y encomendarse a Dios es como la salud y la cosecha mejoran”¹⁸².

Con respecto a las jerarquías cívico-religiosas, Escalona (2009) señala que en la localidad de Veracruz existían alférez, rezadores y principales, a las personas que pregunté acerca de estos cargos no recordaban su existencia. No existe en el Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas reporte de que en las localidades tojolabales hubieran existido alféreces, mayordomos, rezadores o principales¹⁸³. Ya Ruz señaló en 1982 que ninguno de sus informantes supieron cuáles eran las funciones del mayordomo, y que aparentemente entraron en desuso hacia el segundo cuarto de siglo pasado, algunos que sí lo hicieron las confundieron con las actividades que realizaron los encargados del templo en la finca, y otros señalaron las actividades del presidente del comité del templo actual. En algunas localidades existe el presidente del templo, pero no tiene mayor importancia como el catequista.

Escalona también considera al músico como un cargo religioso, sin embargo este personaje no se encuentra en las descripciones de la jerarquía cívico-religiosa de otras regiones. En Margaritas las actividades de los piteros o tamborileros son vitalicias y pueden hacerlo al mismo tiempo que son catequistas o Coordinadores de la palabra, es el caso de don Margarito, de la localidad de Lomantán, que al momento de escribir esta tesis tenía 69 años y era músico, catequista y Coordinador de la palabra. Aprendió a tocar el

¹⁸² Entrevista MAR, 03 de julio de 2008, Lomantán, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

¹⁸³ Sobre las actividades que alguna vez tuvieron los alférez y sobre la festividad del carnaval, ver Ruz 1990, Vol. II); durante mi estancia en el municipio de Las Margaritas no supe que se celebrara el carnaval en alguna comunidad, incluso anduve preguntando para asistir; el mismo Ruz reconoce que en los ochenta del siglo pasado se estaban “perdiendo” a causa de la presencia de los catequistas, aduciendo el alto grado de consumo de licor y los fuertes gastos en perjuicio de la economía local.

pito desde niño mientras cuidaba las ovejas en el campo, su padre fue su maestro, y el tambor en la adolescencia cuando hubo la necesidad de que alguien lo hiciera porque su padre estaba anciano y ya no podía hacerlo. En la romería que se celebró el 11 de julio de 2008 fueron don Margarito y don Pedro quienes hicieron sonar el pito y el tambor, ambos son personas mayores y todavía no logran hacer interesar a los más jóvenes para que incursionen en estas tareas.

Aun a pesar de la extensa descripción que Ruz hiciera sobre las actividades del calendario religioso que él mismo señala como poco abundantes, considero que la mayoría de esas festividades comenzaron a realizarse después de haberse formado los ejidos, efectivamente las fiestas más importantes de la mayoría de las localidades tojolabales refieren a la celebración de la fiesta patronal de cada una de ellas, por ejemplo, en San Antonio Venecia se celebra San Antonio el 13 de junio, o la Santísima Trinidad en Ignacio Allende, donde las fechas varían en el calendario ritual.

Ruz 1990, señala en la Introducción al volumen II del libro *Los legítimos hombres* que el corpus de creencias mágico-religiosas en la localidad de Agua Azul se mantenía intacto, hasta la fecha en que termina su ejercicio etnográfico, aunque la religiosidad presentaba ya modificaciones importantes. La organización comunal se encontraba incapaz de mantener vigente los festejos y actividades que reforzaban la unidad de la comunidad, los cargos han desaparecido y las romerías están por hacerlo. Además de que era a través del padre o sucesor como se obtenía representatividad en la comunidad en el momento de tomar decisiones.

Ahora bien, en los años setenta del siglo pasado en varias localidades tojolabales del municipio de Las Margaritas se podía hablar de la práctica del catolicismo como única religión entre sus habitantes, fenómeno que más tarde sirvió a la diócesis de soporte para la consecución de sus objetivos en cuanto a organización y capacitación en oficios, labores artesanales, carpintería, corte y confección, entre otros; así como en “politizar” a sus feligreses, lo que la Iglesia llamó “concientización”, como vimos en el capítulo II.

Los tojolabales señalan que reconstruir su religión solos, sin el apoyo del patrón de la finca, no fue tarea fácil, pues estaban acostumbrados que él dirigiera todo tipo de actividades, comentan que poco a poco han ido consolidando un tipo de religiosidad propia, sin la intervención del patrón, pero sí mediada por la Iglesia católica.

Desde que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas asumiera la teología de la liberación con la opción preferencial por los pobres indígenas, y luego adoptara el proyecto de la teología india, luego teología india mayense, apoyo e impulsó la práctica

de las costumbres de los pueblos indígenas, y los pueblos indígenas reconocieron que podían ser independientes, decidir por sí solos y recuperar sus tradiciones culturales religiosas.

En las localidades tojolabales los puestos como el presidente del comité del comisariado ejidal, el agente municipal, los catequistas, coordinadores, diáconos, presidente de ermita, el maestro, el líder de la CIOAC o de diversas organizaciones, o de partidos políticos, el comité de educación, entre tantos otros comités que había en 2008, son los que aparentemente deciden la vida de la localidad. El presidente del comité del comisariado ejidal es quien más rango y responsabilidad ostenta, y la asamblea sigue siendo un órgano importante en donde se toman decisiones para la población en general.

En aquellas localidades tojolabales en las que su población asume el catolicismo como la única religión, la asamblea sigue tomando decisiones en la elección de sus líderes locales. En otras en donde sus habitantes practican una diversidad de religiones, cada grupo decide la forma en que elige a sus dirigentes. Sin embargo, cuando ocurre un problema entre grupos religiosos interviene la asamblea con sus respectivos representantes: el comité del comisariado ejidal.

3. 3 De la asamblea ejidal a la comunidad diocesana

En las cabeceras municipales de los municipios mexicanos se encuentra establecido el gobierno municipal, electo por sufragio universal cada tres años a través del voto de sus habitantes empadronados ante el Instituto Nacional de Estadística y Geografía e Informática (INEGI).

Con fundamento en el artículo 62 de la Constitución Política del estado de Chiapas, el Ayuntamiento tiene a su cargo los servicios siguientes: agua potable, drenaje, alcantarillado, tratamiento y disposición de aguas residuales, alumbrado público, limpia, recolección, traslado, tratamiento y disposición final de los residuos, mercados, centrales de abasto, panteones, rastro, calles, parques y jardines, seguridad pública, policía preventiva municipal y tránsito, dichos servicios son en teoría proporcionados en las cabeceras municipales, mientras que en las localidades esto no ocurre, generalmente son los habitantes quienes buscan cubrir estas necesidades de acuerdo con sus posibilidades.

En las cabeceras municipales se concentran los servicios administrativos del gobierno municipal y algunas representaciones de los servicios del gobierno del estado. Generalmente también desde su fundación se establecieron centros educativos. En el caso de la cabecera municipal de Las Margaritas casi desde su fundación la población tojolabal

fue desplazada por la no indígena. Los tojolabales tuvieron pocas opciones de elección, por lo que algunos regresaron a las fincas para emplearse como peones, y los que se quedaron fundaron barrios indígenas en la periferia de la cabecera municipal margaritense, como Los Pocitos o Sacsalum, donde posteriormente tomaron el estilo de vida de los no indígenas. En la actualidad la mayoría, sobre todo los hombres, consiguieron hablar el español funcional, y aún es posible encontrar en los diversos barrios algunas mujeres mayores tojolabales monolingües.

La cabecera municipal de Las Margaritas es una población que en el año 2010 contaba con 17,217 habitantes distribuidos en nueve barrios (ver capítulo II). Los habitantes eran indígenas llegados de diferentes ejidos del mismo municipio en distintas épocas y asentados en los diferentes barrios, particularmente en San Sebastián, Los Pocitos y Sacsalum; también había no indígenas que arribaron poco después de su fundación, paulatinamente se fueron multiplicando y concentrando en el centro de la población.

El municipio de Las Margaritas está conformado por la cabecera municipal, mencionada líneas arriba, y por 398 localidades que, algunas, se formaron en el marco de la reforma agraria en la década de los 30, mediante el artículo 27 constitucional federal, con indígenas ex trabajadores de las fincas que se estaban desintegrando. Incluso en algunas fincas los peones las convirtieron en ejidos. Otros se erigieron en la década de los setenta tras la invitación del Estado para colonizar tierras nacionales.

Los centros de población ejidal, en primera instancia, se autonombraron “colonias” porque se trataba de colonizadores de tierras; posteriormente con el establecimiento de la asamblea ejidal, que gradualmente se constituyó en el espacio de regulación social y toma de decisión, se autonombraron comunidades, no se sabe con exactitud el momento, puedo inferir que fue tras el arribo de diversas instituciones como el INI, entre otras. Señalo esto porque primero al convivir las personas que viven en la cabecera municipal cuando hacían mención de alguna localidad la nombraban como montaña, mientras que los habitantes de las localidades denominaban a su espacio como comunidad. Cuando pregunté por qué se autonombraban comunidad no supieron decirme, hubo una generalidad en la respuesta de que la población debía convivir y apoyarse entre todos. Como vimos en los capítulos I y II las localidades margaritenses son de formación contemporánea, esto hizo que no contarán desde su formación con organización interna, sino que la fueron construyendo paulatinamente, pero tarde en relación con otras poblaciones indígenas chiapanecas, considero que fue una de las razones por la que el

sistema asambleario se fue consolidando como un órgano de regulación no sólo en el ámbito agrario sino también en el social, político y cultural.

Antes de la finca y de la instauración del ejido en Las Margaritas no hay información sobre la práctica cotidiana de la vida comunitaria de los tojolabales, dónde se encontraban, qué hacían y de qué manera se reproducía. En las conversaciones con diversas personalidades, entre ellos catequistas, líderes no católicos, agentes de pastoral y seglares, aunque no de manera explícita, coincidieron en que la existencia de la comunidad proviene después de la finca, una vez que fue instaurado el ejido. Una vez establecido el ejido de acuerdo con los intereses de líderes políticos y sociales e instituciones religiosas y gubernamentales se “inventa” e “imagina” cómo debía de ser y cómo debía funcionar la comunidad, y como quedó asentado en el primer apartado de este capítulo le imprimieron algunas características para su funcionamiento.

Las características de la comunidad como la homogeneidad fueron interiorizadas por los habitantes. Así lo ejemplifica el siguiente testimonio recopilado en el ejido Nuevo México y compartido por uno de los integrantes del comité del comisariado ejidal:

La comunidad es muy unida, no admitimos que se pelee la gente para no dividir a la comunidad, que no se desvíe la costumbre, de ahí cooperamos junto[s], tomamos una copa, si las mujeres les gusta también, por eso no queremos que nadie desvíe en otra religión, le tenemos recomendado que nadie desvíe para que no haya inconformidad entre nosotros, para que no haya sangre, no se deja entrar [otra religión] porque provoca división, los otros que provocan división son las personas que saben leer y escribir¹⁸⁴.

En esa misma reunión señalaron que la asamblea es la única que interviene para la resolución de los problemas que se generan al interior de la población, y que para nada intervienen las autoridades competentes, ellos lo resuelven: “queda entre nosotros, en la asamblea”¹⁸⁵.

Es verdad que la Iglesia católica se valió de la asamblea para su mantenimiento. En la asamblea se eligieron los catequistas, se decidió qué hacer y qué no hacer en el

¹⁸⁴ Entrevista con el comité del comisariado ejidal, 25 de abril de 2008, Nuevo México, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

¹⁸⁵ Entrevista con el comité del comisariado ejidal, 25 de abril de 2008, Nuevo México, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

templo, fue ahí donde se tomaron los acuerdos para las celebraciones religiosas, sin su consentimiento no era posible realizar algún acto religioso, de ahí que al arribar diversas Iglesias no católicas fuera ella la que determinaba su aceptación.

La Iglesia católica respetó y reforzó el sistema asambleario por ser un medio que permitía mantener la comunidad. Las formas organizativas de las poblaciones indígenas se le denominaron derecho consuetudinario. En 1992 se modificó el artículo cuarto constitucional reconociendo la pluriculturalidad de la nación mexicana. En el 2001 se modificó el artículo 13 de la Constitución chiapaneca, reconociendo una población pluricultural sustentada en los pueblos indígenas. Esto se tradujo en las poblaciones indígenas en una mayor permisibilidad de sus sistemas organizativos y modelos de convivencia.

Hacia 1980, del siglo pasado, con el apoyo de algunos líderes de ONG's, de partidos políticos izquierdistas y de agentes seculares y pastorales, en algunas localidades tojolabales se realizaron asambleas, talleres y otros encuentros, que sirvieron de marco para la reflexión en torno a las “costumbres” que prevalecían en las poblaciones indígenas, en ellas se incluyeron las que tenían que ver con la cuestión de la religión católica, y a decir de algunos catequistas con “la tradición milenaria de los ancestros mayas”¹⁸⁶, que los dirigentes retomaron de *Chilam Balam* y *Popol Vuh*. Tras esta revisión y concientizar al grupo de su identidad maya tojolabal, comenzaron a recuperar algunas tradiciones, como “el cortesía” o vuelta de caracol que se hace entorno a la Santa Cruz y antes de partir a la romería de algunos santos importantes; tocar el tambor y el carrizo fue de suma importancia y se incluyeron elementos como el maíz en las ceremonias rituales, entre otros, incluso la indumentaria que diversas personas habían dejado de usar por ser altamente costosa, pero también “porque teníamos vergüenza de usar, pue”¹⁸⁷. Los catequistas con ayuda de agentes de pastoral consideraron que la asamblea era un elemento que tenían desde tiempos prehispánicos, a decir de algunos habitantes no era nuevo, consideraron que en ella era una manera de reconocerse como grupo, entonces surgió la pregunta de cómo lograr perpetuidad en las tradiciones que entonces se estaban recuperando o practicando. Se concluyó que se necesitaba normar esa “costumbre”, y una forma de normarla fue a través del levantamiento de actas en asamblea ejidales. Esas actas serían las que regirían la “nueva vida comunitaria”.

¹⁸⁶ Entrevista BCD, 20 de abril de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México.

¹⁸⁷ Testimonio VZX, 10 de junio de 2008, Las Margaritas Chiapas, México.

Aunque los catequistas consideraban que la asamblea ejidal, la tenían desde la época prehispánica, de acuerdo a lo argumentado en el capítulo I de esta tesis, llegó con el paquete agrario y se convirtió en el eje transversal para la construcción de la comunidad, en ella se acordaron las diversas prácticas que regirían la sociedad. Fue el lugar en donde se trataron asuntos de diversa índole, un medio estratégico aprovechado por los locales para crear y hacer de él un lugar eficaz de manifestaciones de toda clase de intereses de los hombres, no así de las mujeres. No obstante, las descripciones de Lenkersdorf, Ruz, y otros, señalaron ese espacio como un elemento “integrador de la comunidad que se daba a través de la palabra ‘nosotros tojolabal’, que abrazaba a todos los presentes con un entendimiento mutuo y armónico, el término nosotros representa la comunidad e incluye el cosmos” (Lenkersdorf, 2002:75, 139). Además que representa la cosmovisión, tiene como principales componentes la pluralidad, el antimonismo, la diversidad y la complementariedad, características que se desarrollan en el marco de la convivencia misma dentro del grupo, jamás fuera de él (ibíd.). Para Lenkersdorf los tojolabales son perfectos, no hay desigualdades, ni relaciones sociales desiguales sino horizontales, todos se esfuerzan por coordinarse, no son autoritarios ni impositivos sino complementarios entre iguales, se respetan mutuamente, tienen desprecio por la acumulación económica y material, “*en lugar de subordinarse a otros o de subordinar a otros, se emparejan* que es prerequisite para llegar a un consenso” (Lenkersdorf, 2002:128)¹⁸⁸. Con ese ideal de comunidad entre tojolabales olvidaron que muchos líderes formados dentro de la Iglesia católica (ver capítulo II) posteriormente tendrían algún tipo de acumulación sobre todo económica y otros dejarían de ser católicos.

Este modelo organizativo fundamentado en el derecho consuetudinario logró mantenerse hasta la década de los noventa, y en algunos ejidos hasta el año 2000 debido a la lejanía de las comunidades de las cabeceras municipales, del difícil acceso, la falta de interés de las autoridades, y de la necesidad de tener un sistema que permitiera la convivencia de sus habitantes de manera armónica. De tal forma que pasado el tiempo éstas no dejaron que las autoridades municipales y estatales hicieran su trabajo en ellas, por ejemplo en la aplicación del estado de derecho, como ocurrió con las expulsiones de carácter religioso, hecho que veremos en el capítulo siguiente.

La práctica del derecho consuetudinario en las localidades tojolabales como fuente de regulación social les dio la posibilidad, por un lado, de constituirse en sociedades

¹⁸⁸ Las cursivas son del autor.

“corporadas cerradas”, y por otro de usarlo como una estrategia de control de sus habitantes como estrategia de negociación con el Estado.

La Iglesia católica apoyó el derecho de las poblaciones tojolabales a mantener este tipo de organización como elemento de identificación del grupo étnico en cuestión. Razón por la cual recurrió a las asambleas para que fuera ahí donde se designasen a los catequistas, quienes se convirtieron en un personaje importante que medió en muchas de las decisiones que adoptaron las asambleas.

Las localidades tienen dos tipos de habitantes definidos por la pertenencia de la tierra: Los ejidatarios básicos y los avecindados. El primero surgió a raíz de que los primeros habitantes de los ejidos se inscribieron en la carpeta básica ante la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), y el segundo son todas aquellas personas que llegaron a habitar después de los primeros pobladores. Quienes ocuparon este puesto en primera instancia fueron los hijos de los ejidatarios, y luego los esposos y las esposas de los mismos.

En consecuencia, las comunidades tojolabales se desarrollaron a partir de las cesiones de tierras otorgadas por la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), convirtiendo a sus habitantes en colonos que deberían organizarse bajo el sistema asambleario que la propia SRA fomentó, con lo que se reforzó la organización interna indígena que con los años se transformó en articuladora de las relaciones sociales de estas colectividades.

Según comentarios del sacerdote Ramón, originario del municipio de Comitán de Domínguez, hasta finales de la década de los sesenta, incluso entrada la de los setenta, los tojolabales no tenían lugar en la literatura mexicana ni en el discurso institucional, fueran estos religiosos o gubernamentales; la “Santa Madre Iglesia no tenía ni noción, además no había costumbre de trabajar en las comunidades o algo por el estilo, era un trabajo tradicional porque en ese tiempo... solamente había en la diócesis 12 sacerdotes y 12 mulas, cuidaban más las mulas que el sacerdote”¹⁸⁹.

Ruz 1990, arguyó a lo largo de sus páginas la existencia de la comunidad entre los tojolabales a través de múltiples lazos de solidaridad, su abundante información e interesante etnografía alude a la existencia de continuos conflictos y que se requería de suficiente energía para solucionarlos, pero no nos dice nada acerca de dichos conflictos, de qué tipo eran, y cómo y cuándo se solucionaban, aparece la asamblea como mano mágica resolviéndolo todo de manera armónica o justificándolos en nombre de la

¹⁸⁹ Entrevista HCA, 9 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas, México.

comunidad. Ruz también señala que los conflictos entre los tojolabales “habían tendido [a] agudizarse” (35), sin decir tampoco qué tipo de conflictos.

La asamblea ejidal dio origen a la comunidad diocesana en cada una de las localidades margaritenses, sin ella la comunidad diocesana no hubiera existido. Ambas estuvieron intrínsecamente ligadas. Con el devenir histórico estas relaciones se han modificado, además porque en la mayoría de las localidades se encuentran presentes otras Iglesias no católicas que llegaron al municipio a principios del siglo XIX.

Diversas localidades tojolabales, como Nuevo México, San Antonio Los Altos, Santa Rita Sonora, Yasha, El Vergel, El Vergelito, entre otras, durante algún tiempo fueron las que modelaron la práctica del catolicismo que no necesariamente se ligó a la denominada “costumbre”. Después de los sesenta los católicos mezclaron la religión con la política o la política con la religión no solamente católica, sino también con las no católicas.

3. 4 Los catequistas y el anhelo de comunidad

En el capítulo dos hice referencia al tipo de formación que recibieron los catequistas en las escuelas para catequistas, tuvo un abanico de actividades y posibilidades que les permitió analizar los acontecimientos político-sociales de ese momento. Los catequistas fueron los responsables de practicar la solidaridad en “pensamientos, palabras y obras”. La vida, en cuanto cristiana, se concretó en el

Trabajo colectivo de solidaridad con los necesitados, no le interesa [ó] ubicarse en el centro de la atención, sino hacerse voz y eco de palabras, de susurros y pensamientos que corren de boca en boca, de corazón a corazón hasta que salgan a la luz del día. A veces se trata de pensamientos acariciados por el pueblo, a veces ideas temidas, peligrosas y hasta difamadas (Sak K'inaj Tajaltik, citado en Lenkersdorf, 2001: 20).

Sí bien es cierto que al inicio del proyecto de catequistas fue la diócesis, a través de sus agentes de pastoral, quien eligió a los catequistas, luego fue la localidad, a través de la asamblea ejidal, quien asumió esa potestad. Si la asamblea era quien elegía al catequista entonces su trabajo sería para la población que lo nombraba y no sólo para la diócesis. El encargo no sólo devino entonces de la diócesis como institución formadora sino también de sus localidades de origen. Por ello ser catequistas no fue una tarea sencilla

a decir de don Margarito, que tiene más de 40 años de ejercer, no fue ni es nada sencillo, de su persona se pidió mucho. Como ha quedado asentado en el capítulo II, los catequistas no sólo fueron los predicadores de la “palabra” de Dios, de evangelizar, sino también de apoyar a su localidad en diversas gestiones, por ello pocas personas lograron perpetuidad en el cargo. En alguna ocasión me tocó¹⁹⁰ ver la ordenación de un catequista, el obispo aparte de encomendarle a la población con la que trabajaría, le hizo ver que su responsabilidad va más allá de la cuestión religiosa, “hay que cuidar de un rebaño, siempre que alguien se pierda hay que traerlo de nuevo, como Jesús hizo con sus ovejas”¹⁹¹. El puesto de catequista fue idealizado por los agentes de pastoral; se requería de un personaje que fuera transversal, el eje vertebrador de la comunidad. Esto se ejemplifica con la siguiente cita:

Señor, tú dispones de todo el poder. Con tu poder hiciste el cielo, la tierra con todo lo que miramos. Nosotros, los que somos personas/cristianos, te pedimos danos lo que hiciste junto con lo que es nuestro, nuestro corazón no se olvidó de quien hizo lo que haya. Perdónanos porque no te conocimos antes. Ahora te pedimos a ti junto con la fuerza de tu espíritu que conozcamos tus mandamientos... Nos diste [la capacidad] que veamos la bondad de tu corazón. Tú quieres que seamos una sola cosa con nuestros compañeros para que no suframos en este mundo (Sak K'inaj Tajaltik, citado en Lenkersdorf, 2001: 177, 179).

Así entonces el catequista haría un “trabajo colectivo... un camino de ayuda mutua, de la lucha contra el egoísmo y del compromiso concreto con los hermanos necesitados, entonces el trabajo colectivo representa la exigencia obvia para los catequistas...” (Lenkersdorf, 2001: XXVI). Como catequistas

Agarremos el pensamiento de nuestra comunidad, la fuerza de nuestros compañeros. Esta lucha no es sólo ofrecerles cosas a nuestros hermanos, porque es muy necesario que nuestro trabajo cause impacto en el bien de la comunidad. Entonces podremos ayudarnos mutuamente

¹⁹⁰ Si el lector lee como si fuera una casualidad ver la ordenación de un catequista, pues sí, es una suerte que le toque a una ver la ordenación de un catequista, lo mismo que un pastor no católico.

¹⁹¹ Entrevista JCL, 5 marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas Chiapas, México.

con toda nuestra fuerza. Sólo de esta manera podemos lograr algo (s/a, s/f, citado en Lenkersdorf, 2001: XXVI).

Al ser el catequista el eje transversal de su localidad no se podía pensar solamente en que ellos fueran quienes dieran vida a la comunidad, sino que debería ser de ida y vuelta, es decir, que los catequistas influyeran en la población en que trabajaran pero que también recogieran lo que la población expresaba y después se le devolviera.

¿Que cada uno diga si los coordinadores son útiles?, que les digamos cuál será nuestra responsabilidad. Vamos a respetarlos. Los coordinadores enfocarán los problemas en la zona, que estén preparados para resolver los problemas, que vean cuando se va hacer una junta de catequistas. Que los catequistas digamos cuáles son los problemas, [que se averigüe] si las comunidades siguen contentos con los catequistas o hay que buscar otros. Entre los catequistas es lo más importante, que estén de acuerdo entre sí. Si no lo están no tienen trabajo (Sak K'inaj Tajaltik, citado en Lenkersdorf, 2001:209).

Si la localidad debería funcionar como comunidad entonces el catequista, que en ocasiones hacía de coordinador, tendría que buscar esa armonía; así lo demuestra la siguiente cita extraída del diario de un tojolabal.

El coordinador, el que reúne palabras que produzcan paz, justicia y acuerdos en las colonias. Los coordinadores debemos aprender con paciencia cuáles son los problemas en cada colonia. Que nos digamos entre nosotros cuáles son los problemas en las diferentes colonias. Que sigamos las costumbres ejemplares de otras colonias o que agarremos las costumbres nuestras (Sak K'inaj Tajaltik, citado en Lenkersdorf, 2001:211).

Como quedó asentado en el capítulo I lo que recuerdan los tojolabales de su religión en la finca es que hacían lo que el patrón les pedía; la historia de su devoción que más recuerdan es la que se empezó una vez instalados en los ejidos, pues marcó una ruptura con el sistema de producción imperante en el municipio y en la región. Ruptura que les significó de alguna manera comenzar una nueva religiosidad de la que se sienten

orgullosos. De ahí que en alguna entrevista con algunos catequistas señalaran que entre los tojolabales exista un cristianismo inculturado, por ser una práctica hecha por tojolabales.

Podría afirmar que Lenkersdorf fue quien materializó el ideal de comunidad entre los tojolabales para convertir a las localidades en comunidades imaginadas. Para él no fue un ente abstracto sino que podía verse, leerse y mantenerse a través de instrumentos claves como la asamblea, los acuerdos, la participación, la coherencia. “La comunidad es la fuerza social que sostiene a los tojolabales, por y en ella son sujetos de su historia por limitada que sea” (Lenkersdorf, 1979: 7). Esa comunidad también se expresa en la religión que no es de “asentamiento a algunas doctrinas memorizadas, ni el ejercicio de ritos vacíos, sino que es la puesta en práctica de la comunidad tanto en el trabajo como en la fiesta” (ibíd.: 7).

El catequista fue capacitado no sólo para transmitir y analizar el evangelio sino para creer en la comunidad con sus compañeros de ejido, creía que era posible vivir siempre en solidaridad y apoyo mutuo, no obstante también su labor también sirvió de plataforma para diversas actividades sociopolíticas.

3. 5 La labor pastoral de los catequistas diocesanos: un trampolín sociopolítico en su zona de influencia

La demanda agraria en la zona tojolabal desde la fundación de los ejidos fue uno de los pilares de los movimientos sociales; la tierra también fue objeto de diversos conflictos entre los “nuevos” habitantes de los ejidos por disputarse las mismas tierras (ver capítulo I).

En la década de los setenta y ochenta el problema agrario se trataba de resolución de deslindes, parcelamiento y falta de compromiso del gobierno estatal en la entrega de las tierras que el gobierno federal dotaba a los indígenas campesinos vía resolución presidencial. Conforme la población fue en aumento el problema de la falta de tierras fue especialmente para los hijos de los avecindados, es decir, los nietos de los ejidatarios básicos. El problema que denominan los tojolabales como agrario o por la tierra es un asunto que no sólo generaba problemas con el Estado sino también entre los propios habitantes de la localidad.

El crecimiento poblacional en las localidades trajo consigo mayor número de necesidades entre los habitantes (agua, luz, drenaje, escuelas, salud, entre otras) que

pronto se convirtieron en problemas y éstos cada vez se acrecentaron, con ello los lazos de solidaridad han ido disminuyendo.

Como quedó asentado en el capítulo I, el periodo del presidente de Lázaro Cárdenas se le reconoce como el tiempo que más tierras se entregaron a los indígenas-campesinos del país. Una vez que hubo entregado las tierras Lázaro Cárdenas consideró que era importante mantener la unidad campesina y una manera de hacerlo fue creando la Confederación Nacional Campesina (CNC) en 1938. La fundación de la CNC agilizó el desarrollo de la política agraria cardenista, actuó como bloque monolítico en alianza estrecha con el gobierno; aceleró y perfeccionó el proceso de reforma agraria, articuló un cuadro dirigente con personas comprometidas con los ideales y programas agrarios de la Revolución mexicana. La CNC, al conjuntar a la mayoría de los campesinos y éstos mancomunar esfuerzos con el gobierno, le imprimió dinamismo al proceso de reparto de la tierra y extendió el trabajo colectivo.

Una vez creada la CNC a nivel nacional, ésta hizo acto de presencia en los estados de la República y así hizo su aparición en el municipio de Las Margaritas, agrupando dentro de sus filas a cientos de tojolabales. La CNC fue quien dio origen al Consejo Supremo Tojolabal, a principios de los años ochenta del siglo pasado, controlado por maestros bilingües tojolabales. Gracias al Consejo sale de la filas tojolabales el primer candidato a la presidencia margaritense en el año 1982. De una escisión del Consejo Tojolabal surgió la Unión de Pueblos Tojolabales, que posteriormente se afilió a la Central Independiente de Obreros y Campesinos (CIOAC)¹⁹².

A decir de Ruz (1990) parte de la estructura política y tribal e incluso territorial de los tojolabales la perdieron durante la colonia para ser luego empleados como peones acasillados en las fincas de la zona. Es hasta la formación de los ejidos en la región cuando comienzan una estructuración política como grupo al ir creando organizaciones como las “uniones ejidales” con el objeto de protegerse de los acaparadores e intermediarios ladinos, y así procesar y vender ellos productos agrícolas de diversa índole, lo que ha propiciado mayor fuerza política de dichas poblaciones.

¹⁹² La CIOAC es una unión campesina que el Partido Comunista Mexicano ayudó a formarse en 1975. En sus primeros años se dedicó a sindicalizar a los trabajadores agrícolas dejando en segundo término las luchas por la tenencia de la tierra. Hacia 1980 la CIOAC cambió su estrategia y dio prioridad a las reformas agrarias y a la ocupación de tierras (Rubio, 1987: 177-178, citado en Mattiace, 2002: 95). La CIOAC, que arribó en la década de los ochenta al área tojolabal, tuvo un papel preponderante en la participación política de los tojolabales.

Después de que la diócesis de San Cristóbal de Las Casas retomó la opción preferencial por los pobres indígenas y que emprendiera su quehacer en las poblaciones tojolabales bajo esa óptica surgieron organizaciones como la Unión Ejidal Tierra y Libertad, que tuvo sus inicios aproximadamente entre los años de 1978 y 1979, integrada por tojolabales de diferentes localidades; posteriormente esta organización se afilió a CIOAC, su principal demanda fue la recuperación de tierras para sus agremiados y fue el principal grupo opositor al gobierno priísta del estado de Chiapas.

Aunado al trabajo pastoral llegaron ONG's de diferentes estados de la República mexicana al municipio de Las Margaritas, bajo ese trabajo en 1978 se formó Lucha Campesina, y en el año 1980 la Unión de Uniones Ejidales, que agrupaba particularmente a catequistas de la región, capacitados por agentes de pastoral y por personas que trabajan en la diócesis. En entrevista a un catequista de por lo menos 40 años de ejercicio comentó que algunos de los tojolabales fueron a capacitarse a la ciudad de Monterrey y al Distrito Federal, que llegaron asesores externos como los de la Organización Unión del Pueblo, compuesta por no indígenas especialmente, para capacitar en procesos organizativos a algunos habitantes de localidades tojolabales del municipio de Las Margaritas, en las que la Iglesia católica ya había iniciado el proceso de concientización (información de campo junio de 2008). De una escisión de Lucha Campesina surgió la Unión de Ejidos de Pueblos Tojolabales en 1985.

La Unión de Ejidos de Pueblos Tojolabales estuvo integrada por catequistas que participaron en el Congreso Indígena de 1974 organizado por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. La Unión tuvo una línea de autotransporte en la región y el municipio que sirvió de apoyo a la población, pues la que había estuvo conducida por una persona no indígena y el servicio era ineficiente. Tras la primera organización de tojolabales pudieron notar la posibilidad de formar un grupo y apoyarse mutuamente; lo que no contemplaron fue la posibilidad de un conflicto interno y que como en toda empresa humana la diversidad de opiniones pone latente tal posibilidad. Años después sufrió una escisión de la que surgió la agrupación Unión de Ejidos tojolabales que funcionaba hasta 2008 como transporte ejidal.

Hacia 1988, en una reunión en el ejido Plan de Ayala, del municipio de Las Margaritas, los líderes de la Unión de Ejidos de Pueblos Tojolabales proclamaron la formación de un gobierno regional, en esa reunión participó Margarito Ruiz, líder

tojolabal quien en sus inicios fue capacitado en la Castalya (Mattiace, 2002, e información de campo)¹⁹³.

La razón de la proclamación de un gobierno regional se dio porque entre los tojolabales la comunidad en la práctica no fue posible, así lo señala la siguiente cita “... Y ¿por qué regional y no comunal? Porque para nosotros, en la región tojolabal, con las experiencias de las fincas y los ejidos, el concepto de la comunidad [corporativa] no existe. Para nosotros, la comunidad era un concepto que conceptualmente no podíamos digerir” (Margarito Ruiz, entrevista, 4 de mayo de 1996, citado en Mattiace, 2002: 105).

Los catequistas tenían claro que si sólo se dedicaban a predicar y a comportarse como hijos predilectos de Dios no lograrían la concienciación tan necesaria para ellos entre sus coterráneos, entonces la participación de la comunidad se tornaba necesaria.

Que agarremos el pensamiento de nuestra comunidad, la fuerza de nuestros compañeros. Esta lucha no es sólo ofrecerles cosas a nuestros hermanos porque es muy necesario que [nuestro trabajo] cause un impacto en el bien de la comunidad. Entonces podremos ayudarnos mutuamente con toda nuestra fuerza. Sólo de esta manera podremos lograr algo (Sak K'inaj Tajaltik, citado en Lenkersdorf, 2001: 93).

¹⁹³ Margarito Ruiz fue desde muy joven reclutado por la CIOAC, posteriormente se afilió al partido comunista y el primer promotor del Consejo de Pueblos Tojolabales, pero también entre su formación se encuentra la Iglesia liberadora. No obstante, aun a pesar de que en su juventud fue un líder político indio tojolabal formado en las filas del auge de la izquierda mexicana, pronto salió de su población para participar en los partidos políticos en los que sus intereses se ampliaron, yendo más allá de la cuestión “comunal” regional. Al salir de ese ámbito local y abanderar un partido político no apoyó en la resolución de los múltiples problemas reales de sus compatriotas, escudándose en el bien “general” ya no sólo para los tojolabales sino para los demás indígenas (entrevista GG, 15 de octubre de 2011, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México). Tuvo el cargo de diputado federal en 1989 por el PRD, uno de sus últimos puestos que asumió fue el de Delegado estatal de la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y dirigente estatal del PRD.

Otros dirigentes tojolabales han jugado un papel importante, como Antonio y Luis Hernández, el primero diputado por el estado de Chiapas y el segundo diputado federal durante el periodo 2001-2004. Ambos señalados por algunos protestantes como de los principales incitadores de expulsiones de las personas que se adscribían a iglesias no católicas. Luis en 2005 asumió la dirigencia estatal de la CIOAC y Antonio se volvió funcionario de la Secretaría de Pueblos Indios (SEPI) del gobierno del estado. La CIOAC en alianza con el PRD postularon a un candidato no indígena a la presidencia municipal de Las Margaritas y ganaron las elecciones de 2001. En 2004 postularon al tojolabal José Antonio Vázquez 2005-2007 bajo la misma alianza, ganaron las elecciones y fue presidente municipal en el periodo 2005-2007. La CIOAC entre 1998 y 1999 sufrió una división interna de la que resultaron dos grupos: uno que denominan los pobladores como CIOAC Histórica y el otro como CIOAC Oficial, el primero reconocido por sus integrantes que continúa luchando por las demandas “históricas” como la tierra, y el otro ha negociado con el Estado para conseguir mejoras en la situación de vida de sus agremiados (información de campo junio de 2008).

Como ha quedado descrito a lo largo de este capítulo los catequistas fueron y son líderes, que se han formado y capacitado bajo las directrices de la diócesis de San Cristóbal. Su capacitación sirvió para dar un salto hacia la formación de ONG's que pronto serían las que simpatizarían con los partidos de izquierda, como lo revela el siguiente testimonio:

Pues como son tantas cosas que tenemos y no se puede resolver porque el gobierno no quiere, pues qué quedó, que hacer un poquito de la organización, bueno, nosotros solos no sabíamos, fue el apoyo que el padre Beto, trayendo varias personas, que venían a dar pláticas cómo organizar, cómo abrir los ojos, pues, ante tanta injusticia que vivíamos, pues somos grande y no sabemos hablar español, no sabemos leer, porque nuestros papacitos, pues no quieren mandar a la escuela, pero también no hay dinero, no hay comida, no hay ropa, sólo hay una muda [consta de un pantalón, una camisa y una braga], zapatos no hay, entonces pues hay que ir con nuestro papá a trabajar la milpa, sembrar frijol y otras cosas, entonces no hay tiempo de pensar en la escuela, ni sabemos si es importante aprender a leer y escribir, hasta que llegó el padre Beto, ese sí que nos enseñó, viene a la comunidad, se queda, no solo, con sus compañero, después su compañero viene solo¹⁹⁴.

En ese sentido, para el catequista fue necesario conseguir esa sociedad justa que tanto anhelaba y que no sólo participaba en el templo sino en las diversas actividades que emprendía dentro de la población. Consideraron que los problemas se deberían resolver de manera conjunta y que sólo unidos podrían lograrlo.

Dentro de los templos se compusieron canciones con el apoyo de los agentes de pastoral, por ejemplo

¡Míranos, Señor!
 Estamos enseñando la verdad
 Cómo mejor lograr
 El bien para nuestros corazones
 Hasta ahora pasaron los días

¹⁹⁴ Entrevista Tz, 27 de mayo de 2008, Lomantán, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

Nada pudimos lograr, por ello ahora nos toca que ya nos
ayudemos
Tiene que llegar la verdad,
Las cosas escritas,
Porque así les pasó
A nuestros antepasados. (Canción compuesta por un
catequista, s/f, s/a, citado en Lenkersdorf, 1996: 156).

Las artes y la creatividad entre los tojolabales no se encontraban separadas de la comunidad en una esfera apartada y autónoma, sino que están incorporadas a la comunidad cósmica en donde se reúnen varios aspectos de la realidad: “lo social, lo religioso y lo simbólico, lo natural, la vida exigente del trabajo, lo pedagógico y lo político” (Lenkersdorf, 1996: 166). Así como la comunidad de consenso y de extensión cósmica entra en simbiosis con el cristianismo vivido como comunidad de hermanos cristianos (ídem: 185).

La diversidad de problemas que existían en los ejidos tojolabales hizo que el trabajo de organizaciones no gubernamentales, como CIOAC, que llegaron en los años setenta y ochenta, así como de partidos políticos como el Partido Socialista Unificado de México (PSUM), tuviera éxito. Los tojolabales no sólo permitieron el crecimiento de esos grupos sino que aprendieron a negociar con el partido oficial, entonces el PRI.

Al tener como líderes a los catequistas se fomentó la toma de tierras de las fincas que aún permanecían en el área, confrontaron a las autoridades y se convirtieron en acérrimos defensores de la tradición y de la comunidad como una organización insoslayable. Así la naciente CIOAC, surgió entre la población joven bajo el programa, entonces, de la nueva evangelización católica que también inició cuestionando la “costumbre”. La CIOAC empezó a operar en Chiapas en el municipio de Huitiupán en 1976, organizando a peones acasillados que se habían apoderado de las fincas. En el municipio de Las Margaritas empezó sus actividades a principios de los ochenta. Al arribo de esta organización una de sus promesas fue apoyar a sus integrantes en conseguir tierras para los que no tenían y más para los que tenían pocas, con esa promesa los catequistas fueron los primeros en adherirse a esa organización. Los dirigentes de la organización no sólo reclutaron a los catequistas sino que se acercaron a aquellas personas que tenían liderazgo en las localidades y daban sostén a la “tradición del pueblo”. Por ejemplo, en el Ejido Veracruz se promovió un liderazgo encabezado por maestros bilingües y por

músicos tradicionales, y apoyó junto a personas de otras poblaciones la expulsión de los conversos a la iglesia adventista. En esa expulsión saquearon y destruyeron casas (Escalona 2009; énfasis mío).

Hacia mediados de la década de los ochenta del siglo pasado la CIOAC alcanzó su máximo florecimiento en el municipio de Las Margaritas, fue entonces cuando se inicia el cuestionamiento abierto hacia el partido oficial (PRI) y se funda el Partido Socialista de los Trabajadores (PST). Los catequistas que anteriormente se habían formado bajo el régimen de la tradición católica fueron quienes, en su lenguaje, conocieron la “liberación” primero al salir de la finca, luego al dejar de ofrecer su mano de obra barata a los finqueros, y por último la adquisición de la tierra, como quedó asentado en el capítulo I, de diversas formas, por dotación, ampliación o por tomas de manera pacífica o violenta. Lamentablemente ninguna de las tres problemáticas lograron resolverse, pues al no encontrar mejores trabajos siguieron ofreciendo su mano de obra barata ahora a los rancheros descendientes de finqueros; después de 1994 las tierras que algunos tojolabales obtuvieron por reparto fueron las más seguras, las que se obtuvieron por invasión han sido de las que más problemas ha generado entre sus habitantes, y la salida de la finca fue lo único que aparentemente resolvió una situación de vida económica, política y sociocultural.

En la mayoría de las localidades tojolabales del municipio de Las Margaritas, durante la década de los ochenta a los noventa, quienes ocuparon cargo de presidente de comisariado ejidal fueron miembros de CIOAC.

Las organizaciones sociales que llegaron al municipio de Las Margaritas para trabajar con los tojolabales funcionaron bajo asesorías, talleres de reflexión y capacitación. Las asesorías trataban de apoyar a los tojolabales en temas específicos con personal especializado como abogados e ingenieros; los talleres de reflexión trataban de que los propios tojolabales reflexionaran sobre su situación de vida, desde lo económico, político o social, y el de capacitación se trató de instruir con profesionales a los tojolabales en temas particulares como el de la salud, alimentación, mecánica o artesanal. Poco a poco estos asesores se fueron introduciendo a las localidades a través del compartimiento de los problemas que a los habitantes les aquejaba y comenzaron a buscar en conjunto con los asesores de las Organizaciones no Gubernamentales¹⁹⁵ la legalización de sus

¹⁹⁵ Un tojolabal recuerda que cuando iban a negociar por la tierra ante SRA “entraban los que sabían más, los que ya están capacitados por el asesor, pero aun así, cuando hay que tomar una decisión salían a consultarlo con el asesor que nos estaba esperando afuera, y según lo que él dice volvemos a entrar [a la

tierras ejidales, la ampliación de sus ejidos, comercio para sus productos agrícolas y, lo más importante, la búsqueda de la construcción de una “sociedad justa” a través del apoyo y solidaridad mutua. Los asesores tuvieron como meta principal la formación de un liderazgo indígena que conjugó el discurso político con el social, así lo señalaban en esa época.

Si nos juntamos... con la finalidad de mostrar de verdad que seamos útiles a los demás en el trabajo, las necesidades, los problemas, la alegría y el pensamiento. La comunidad [es la meta] que nos hace alcanzar la sociedad justa a todos nosotros. Tenemos que arreglar las herramientas. Por ello es necesario que las herramientas formen parte de la comunidad. No entrarán a la comunidad los medios de consumo: nuestra casa, las camas, los molinos, nuestra ropa, nuestra comida, la radio, el hacha, los machetes (Sak K'inaj Tajaltik, citado en Lenkersdorf, 2001:55).

Buscaban esforzarse por establecer una sociedad justa para los pobres en donde la ayuda mutua y el esfuerzo les ayudaría a luchar “contra la explotación”, por ende a frenarla, sin diferenciar qué tipo de explotación o qué tipo de igualdad. Algunos tojolabales señalaron que la explotación, por lo menos en las entrevistas realizadas para esta investigación, venía de los poderosos, consideraban como poderosos a los gobernantes y a los finqueros, y la explotación a las arduas jornadas de trabajo con bajo salario o sin él. La igualdad a la que los tojolabales margaritenses hicieron alusión fue en lo económico y en la posesión de la tierra.

El discurso que delineó a líderes políticos y sociales fue un alto a la explotación de los pobres. Dentro del grupo privilegiado de líderes tojolabales estuvieron quienes participaban dentro de la iglesia católica, que al mismo tiempo pertenecía a Organizaciones No Gubernamentales (ONG's). Digo grupo privilegiado porque como quedó asentado en el capítulo II no todos los católicos participaban dentro del proyecto de la teología de la liberación ni todos pertenecían a las organizaciones que se establecieron en las localidades tojolabales.

Los tojolabales que participaban dentro del proyecto teológico de la liberación y en las ONG pactaron un acuerdo que fue el de no trabajar más para los finqueros

reunión] y ya decimos que sí o no”. Entrevista MAR, 20 de mayo de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México.

margaritenses; por desgracia para los tojolabales esto no pudo ser cumplido porque muchas personas tuvieron la necesidad de volver a los ranchos de los ex finqueros. Algunos tojolabales creyeron que trabajar en conjunto, tomar acuerdos, pensar y echar a andar proyectos productivos, educativos, entre otros, serían los medios para mejorar su situación de vida; su ilusión fue rota pues después de tantos años los tojolabales siguen siendo pobres, por supuesto que no todos. Entre ellos surgió otro tipo de clase social mejor posicionada económicamente que llegó a ocupar un lugar similar al de los catequistas, los profesores tojolabales bilingües, líderes políticos y de ONG's. Personajes que influyeron en la vida política, económica y sociocultural de sus localidades de origen. Los profesores por tener un ingreso económico fijo fueron quienes empezaron a comprar más tierras, tuvieron prestigio al ser los educandos de los hijos de los tojolabales, empezaron a dar dinero a rédito a sus compatriotas, incursionaron en el comercio, aunque en la cabecera municipal los no indígenas siguen dominando esa área.

Algunos tojolabales se convirtieron en líderes políticos no sólo de su región sino del estado de Chiapas, tras obtener diputaciones o ser presidentes municipales por el PRD. En suma, los líderes ya no llegaron de fuera sino salieron de las propias filas tojolabales, lo que tampoco ha beneficiado a todos los locales sino a unos cuantos.

El trabajo religioso que los jóvenes catequistas tojolabales margaritenses emprendieron bajo la nueva perspectiva de la IC fue aceptado por una parte de la población, otra lo rechazó y siguió practicando la “costumbre”, y hubo quien se cambió de adscripción religiosa. Bajo este panorama social se inauguró un periodo de disputa por lo sagrado, con el que también dieron inicio los conflictos denominados “religiosos”. Cuando en alguna localidad de la Cañada tojolabal por acuerdo de asamblea se suscitaba alguna expulsión de los conversos a Iglesias no católicas o se imponían sanciones a alguna persona que había infringido la norma ejidal, fue justificado “por los defensores de la tradición”, entre los que se encontraban antropólogos, activistas sociales, partidos de izquierda y la diócesis de San Cristóbal, el Estado y los cioaquistas señalaban que “había que defender la tradición, lo que nuestros antepasados nos dejaron”¹⁹⁶.

Después del encuentro de la IC en Medellín, Colombia, y que la diócesis optara por la opción por los indígenas pobres, los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal que trabajaban en el municipio de Las Margaritas no aprobaron las faltas que se cometían en nombre de la comunidad y de la tradición, pero se encontraba fuera de su

¹⁹⁶ Entrevista VGM, 20 de mayo de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México.

alcance intentar aminorar los problemas. Pronto los catequistas, con la anuencia de los agentes de pastoral, resolvieron no apoyar las sanciones por cambios de adscripción, menos aún las expulsiones, y muchos de éstos al igual que los no católicos fueron expulsados de sus lugares de origen. El conflicto tenía un tinte más por la disputa del liderazgo, por lo económico, y en algunos casos por intereses de propiedad de la tierra, que por la mera competencia de “ganar almitas”.

La presencia de partidos de izquierda, primero PSUM¹⁹⁷, que se transformaría en Frente Cardenista de Liberación Nacional (FCLN) y después PRD, ofreció la solución de uno de los problemas que tenían que ver con la tenencia y posesión de la tierra. Con el paso del tiempo muchos de los militantes de esos partidos se desilusionaron porque los intereses de sus líderes no fueron como la doctrina había dictado que todos sus integrantes serían beneficiados. Muchos de ellos se relacionaron con personas e instituciones fuera de su localidad, en su discurso ya no prevaleció el “bien común” sino el “bien general” que no benefició en bienes materiales a sus compañeros de grupo. En 2008 se construyeron alianzas en relación con el voto-beneficio, es decir, “yo voto por el partido que representas, a cambio qué me ofreces” y lo asentaron en actas, porque si gana la elección el partido que apoyan los acuerdos se cumplen.

Los integrantes de CIOAC fueron quienes se afiliaron a los partidos de izquierda. En un principio quienes se afiliaron a la CIOAC fueron católicos. Aunque no todos los católicos fueron cioaquistas ni pertenecieron a los partidos de izquierda, los no católicos los identificaban como priístas. En el periodo en que realicé el trabajo etnográfico no todos los católicos tojolabales eran cioaquistas y muchos feligreses no católicos desde hace una década se habían afiliado al PRD.

Los tojolabales margaritenses que se convirtieron a Iglesias no católicas desde la década de los ochenta fueron diversos, entre ellos los catequistas que no lograron

¹⁹⁷ El PSUM existió de 1981 a 1987. Obtuvo sus primeros triunfos electorales a partir de alianzas con movimientos sociales y de resistencia cívica en el ámbito municipal. Su objetivo principal fue tomar el poder político para transformar la sociedad capitalista mexicana en otra en donde los medios de producción fueran de propiedad social y no privilegio de unos cuantos; sólo de esa manera se podrá formar una nueva clase de hombres, libres de los prejuicios y desigualdades que originaba la propiedad privada; el ideal del partido estaba constituido por esta profunda transformación de las relaciones económicas, sociales y políticas.

El PSUM intentó guiar su acción por el camino del socialismo científico, actuar como instrumento de la clase obrera y del pueblo trabajador. También luchó por conseguir la apropiación social del trabajo, tanto del campo como de la ciudad; la conversión en patrimonio común de la banca, la tierra, las industrias básicas, los medios de comunicación, los transportes y los servicios públicos fundamentales para el desarrollo económico del país; la participación de los trabajadores en el aparato político del Estado; la transformación del sistema de enseñanza en una educación crítica y revolucionaria (Gordillo, 1984).

construir un liderazgo en los templos católicos y que querían uno acorde con sus intereses. Este cambio entre la población tojolabal significó otro tipo de cuestionamiento, por un lado, el del consumo de alcohol como bebida indispensable en diferentes espacios y, por otro, la presencia y la veneración de imágenes, además de las labores en conjunto en torno a las localidades. Uno de los argumentos fue que no se realizaba de manera equitativa y que las labores de manera gratuita para mejora de los caminos y veredas no era obligación realizarlas. Razón por la cual fueron acusados de atentar en contra de la comunidad. Esas personas que se convirtieron a las nuevas Iglesias fueron con el paso del tiempo los líderes de esas iglesias, otros en cambio tampoco han alcanzado un papel preponderante en su nueva iglesia¹⁹⁸.

La combinación del catolicismo con las prácticas tradicionales tojolabales, favoreció el surgimiento de una Iglesia “originaria” que impulsó el trabajo social, político, económico y comunitario.

Enrique cuenta que inició su labor de catequista a principios de 1980, cuando los misioneros y sacerdotes de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas llegaron en los setenta para atender la parroquia de Santa Margarita, y comenzaron su trabajo de reclutamiento de jóvenes tojolabales de diversas localidades para que se incorporaran al trabajo evangelizador: “andaban con la lucha y apoyaban mucho el trabajo de análisis de la realidad¹⁹⁹ y organización en los barrios y comunidades, construyeron un dispensario, lo que ayudó a que las personas ya no iba [fueran] al hospital donde siempre lo tratan mal”²⁰⁰. A inicios de los años noventa del siglo pasado arribó a la cabecera municipal el padre Lalo, que no comulgaba con los principios básicos de la teología de la liberación, en ese entonces destituyó a diversos catequistas de la cabecera municipal y de las localidades, prohibió practicar rituales de curación, no prestó apoyo a los grupos organizados, desapareció los grupos de reflexión, sólo quedaba el del barrio de los Pocitos, y abandonó el trabajo colectivo, de tal forma que los grupos que se habían formado décadas atrás estaban debilitados, y al surgimiento del EZLN no pudieron apoyarlo, todo esto fue considerado por algunos católicos como un retroceso.

Generalmente, los grupos de análisis de la “realidad” constituyeron el primer espacio de reflexión colectiva, en muchos casos a las mujeres no se les integró, menos analizaron sus derechos y en diversas ocasiones impidieron su participación. A finales de

¹⁹⁸ De este asunto me ocupo en el siguiente capítulo.

¹⁹⁹ Testimonio ARB, 3 de junio de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

²⁰⁰ Testimonio JSC, mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

los 1980 las religiosas y catequistas mujeres empezaron a crear espacios sólo para mujeres dentro de la diócesis para promover una conciencia de género y reflexionar sobre la situación en que se encontraban, formando un grupo denominado Coordinación Diocesana de Mujeres (Codimuj) fundada en 1992, que integró a cientos de mujeres de diversas regiones; a la que varias mujeres tojolabales se adhirieron. En un inicio su principal objetivo fue organizar, alfabetizar y organizar cooperativas, apoyar proyectos productivos, específicamente para mujeres, pero aún no tocaban el asunto de los derechos de las mujeres.

Mientras que la teología india ponía de relieve la comunidad y la cosmovisión indígena en términos armoniosos, complementariedad entre hombres y mujeres, la Codimuj evidenció la desigualdad que hay en algunas prácticas comunitarias (Hernández Castillo, 1998). El trabajo pastoral no generó por sí solo conciencia y organización política, sino que fueron las poblaciones las que hicieron o no el cambio. El sentimiento de injusticia lo desarrollaron a partir de su propia experiencia de marginación y explotación en función de su historia, se apropiaron de los discursos y se posicionaron frente a la Iglesia y sus corrientes (Hernández Castillo, 1995). El impulso de la teología de la liberación y teología india mayense fue determinante para la organización de diversas poblaciones; en este caso los tojolabales combinaron las dinámicas internas de las propias poblaciones indias con el proceso de concientización, lo que considero es y fue heterogéneo atravesado por diferencias y conflictos de diversa índole.

Lenkersdorf (1979, 1994, 1996, 1999a, 1999b, 2001, 2002) y Ruz (1990) describieron los ejidos tojolabales con identidades comunitarias²⁰¹, no obstante, otra investigadora afirmó que entre los tojolabales no prevalecieron identidades comunitarias fuertes, locales, debido a la destrucción de las comunidades en el siglo XIX, y las extensas migraciones hacia la Selva Lacandona prepararon a la comunidad tojolabal para ser precursora de formas regionales de organización y desarrollo (Mattiace, 2002:84). Tal afirmación resulta cuestionable, pues no se reconoce el contexto social y las interconexiones que los tojolabales han mantenido y mantienen entre ellos y su entorno social más amplio que es el chiapaneco.

Mattiace (2002) también señala que al momento de realizar su investigación los tojolabales contaban con una vasta historia de organización y reivindicación de una identidad regional, contando con un impulso organizativo de importantes fuerzas, pero

²⁰¹ Para una discusión amplia sobre los trabajos realizados entre tojolabales y el concepto de comunidad se puede revisar en Lisbona Guillén, 2005.

que también existían fuerzas, como las iglesias protestantes u organizaciones impulsadas por el gobierno del estado, que amenazaban con dividir las, olvidando que la presencia de distintas fuerzas en un territorio son sinónimos de diversidad y que en esa diversidad muchos tipos de organización, política, económica o social quedan fuera para encontrar nuevas formas de organización. La autora sigue diciendo que los tojolabales se habían aculturado en términos lingüísticos y de estructura social, y también reconoce que la Cañada tojolabal está conformada por poblaciones cuyos orígenes se encuentran en el reparto agrario de los años treinta. Efectivamente, la mayoría de las localidades que conforman la denominada Cañada Tojolabal del municipio de Las Margaritas fue fundada a mediados de los años treinta del siglo pasado, como quedó descrito en el capítulo I, entonces por qué hablar de una aculturación lingüística y organización social, y si la mayoría de esas poblaciones son de reciente formación.

Asimismo, Mattiace reconoce que

Los conflictos al interior de las comunidades pueden funcionar también en contra de la unificación tojolabal y la identidad regional... la afiliación a grupos religiosos protestantes ha aumentado entre los tojolabales; en 1990, la quinta parte de la población de Las Margaritas se identificaba como protestante. Hay un número creciente de divisiones políticas entre los tojolabales que dificultan la idea de una comunidad étnica tojolabal unificada (Mattiace, 2002:108).

Mattiace (2002) reconoce que son cinco características que dividen a las comunidades: la religión, la afiliación a diferentes partidos políticos, el apoyo al EZLN, los continuos conflictos por la tierra, y el trazo de los límites del municipio. Es verdad, estos cinco elementos pueden ser los que crean conflictos, pero en toda sociedad la diversidad de elementos presentes en la misma crea diversidad de opiniones.

Este capítulo inició analizando brevemente el concepto de comunidad, luego cómo algunas investigaciones lo utilizaron bajo la teoría funcionalista, para más tarde hacer un acercamiento de cómo los líderes políticos-religiosos tojolabales se reapropiaron de un discurso comunitario y lo llevaron a la práctica, para terminar analizando cómo la labor pastoral de los catequistas ha funcionado de trampolín sociopolítico a través, primero, de su pertenencia a diferentes partidos políticos y, luego, a la formación y pertenencia a ONG's.

CAPÍTULO IV

Un nuevo modelo de comunidad: el ascenso de los evangélicos en Las Margaritas, Chiapas

“Chiapas es territorio de Cristo”
(Leyenda en pared en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 2011)

Con el fin de demostrar desde la religión la diversidad existente entre la población tojolabal, en este capítulo trazo la historia del protestantismo en la región y en el municipio de Las Margaritas. En este último inicia en la segunda década del siglo XX. Las etnografías realizadas entre los tojolabales dieron inicio a finales de la década de los setenta del mismo siglo, cuyo objetivo fue demostrar la existencia de una comunidad. Este capítulo tiene razón de ser si tomamos en cuenta que desde el primer capítulo se ha señalado la diversidad existente entre los tojolabales, y dentro de esa diversidad la presencia de Iglesias no católicas desde.

Los primeros análisis que se hicieron sobre protestantismo en México estuvieron marcados por la llamada “teoría de la conspiración”, que redujeron las manifestaciones religiosas protestantes a la de un agente de inserción imperialista norteamericano (Ochoa, 1975; Pérez Gloria y Robinson, Scott, 1983, entre otros). Desde la década de los noventa del siglo XIX esa postura fue ampliamente discutida (Hernández Castillo 1989, 1991 y 1992; Sánchez, 1995; García, 2008) por una perspectiva que analiza al cambio religioso como un proceso de constante negociación, re-elaboración y re-significación que los propios feligreses realizan al interior de sus agrupaciones. David Stoll, en 1990, señaló que el protestantismo evangélico no debería ser reducido a un instrumento político para los intereses dominantes, y que a pesar de que la mayoría del vocabulario del protestantismo latinoamericano llega de Estados Unidos, adquiere nuevos significados en los nuevos espacios, sin dejar de reconocer los apoyos sobre todo económicos del que han sido objeto las Iglesias no católicas²⁰².

²⁰² Los evangélicos estadounidenses para cristianizar al mundo echaron mano de agencias paraeclesiales: como Misión Latinoamericana, Visión Mundial, Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo, Wycliffe Bible Translators, que entraron a América Latina como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y Juventud con una Misión. El objetivo de las agencias fue, por definición, multiplicar y fortalecer las iglesias locales. Los nexos de las Iglesias pentecostales con las dictaduras latinoamericanas pueden ser consultados en Stoll, 1990.

4. 1 Las Iglesias no católicas en América Latina: un bosquejo

Las misiones protestantes en países de América Latina (AL) no existieron hasta el siglo XIX. Durante la época colonial se conocen sólo algunos intentos esporádicos de infiltración de lo que han llamado protestantismo de invasión. La presencia protestante se comenzó a dar después de las guerras de independencia de los países latinoamericanos (Galindo, 1992)²⁰³.

El ingreso de los protestantes a AL se caracterizó por conflictos entre la oligarquía tradicional y los pioneros de la modernidad. Los segundos veían a la Iglesia católica como un obstáculo para impulsar la modernidad en tanto que a los protestantes como un aliado porque creían que se trataba de una religión de libertad que priorizaba el individualismo, el libre juicio, y de ser de sociedades modelo como las europeas.

El protestantismo que se expandió hacia el territorio latinoamericano fue el que se practicaba en Estados Unidos de Norteamérica, ahí se desarrollaban dos posiciones, de un lado la fundamentalista; y del otro, la liberal. La primera dominó el norte de ese país y la segunda el sur.

La primera Conferencia Evangélica Latinoamericana (Cela) presidida por el obispo metodista Sante Uberto Barbieri se realizó en julio de 1949 en Buenos Aires, Argentina, bajo la iniciativa del Consejo Evangélico de México, que convocó a todos los concilios evangélicos del continente, agrupó a 56 delegados de 15 países del continente. Esta conferencia fue importante porque marcó el fin de un protestantismo liberal para el continente. En 1956 el congreso de Iglesias en México reconoció el fin del proyecto liberal ligado a los misioneros norteamericanos y europeos con su pesada estructura educativa y hospitalaria que era más un freno más que un aliento para la renovación eclesial. En 1960 estas iglesias proponían “afirmar la doctrina escrituraria, buscar el avivamiento por el Espíritu Santo, promover la evangelización personal y la unidad del Espíritu Santo” (s/a, citado por Bastian, 1990a: 202).

En agosto de 1962, en Huampaní, Perú, se celebró la segunda Conferencia Evangélica Latinoamérica (Cela II) en la que participaron 200 delegados de 42 países. Ahí marcaron sus enfoques: de un lado el ala progresista ecuménica, minoritaria, pero consciente de los problemas, políticos, económicos y socioculturales de la población y

²⁰³ Para una historia más amplia sobre el ingreso del protestantismo en América Latina puede consultarse Galindo, 1992.

decidida a contribuir en su solución; y del otro el fundamentalista, legitimador del orden establecido (Galindo, 1992: 276). De Cella II emanaron tres diferentes grupos, Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), que en 1975 pasó a ser Acción Social Ecuménica Latinoamericana (ASEL); la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (Cedalec), y el Movimiento pro Unidad Evangélica de América Latina (Unelam), creado en 1963 como Comité de Continuación, que en 1978 convocó a una asamblea evangélica continental en Oaxtepec, estado de México²⁰⁴. En ella decidieron la creación de una superestructura continental, y en 1982 se formó en Huampaní, Perú, el Consejo Latinoamericano de Iglesias (Clai) vinculado al Consejo Mundial de Iglesias (CMI) (Galindo, 1992: 276, 277).

Al finalizar la asamblea de Oaxtepec esperaban cristianizar el orden económico, social capitalista, acabar con la cultura pagana, con la cultura indígena y el catolicismo, con lo que lograrían sacar así a los pueblos del atraso económico, ideológico y político.

La llegada de un protestantismo ligado al desarrollo como elemento esencial del progreso y del orden democrático se dio en un principio en los países del sur de América, como Argentina, a través del escocés James Thomson (1788-1854), en donde recibió el apoyo entonces del presidente de ese país. En Buenos Aires el primer templo anglicano se inauguró en 1831, un templo presbiteriano escocés en 1833 y un templo metodista norteamericano en 1843. En Perú, se tradujo la Biblia al quechua en 1822, y en 1823 al aymara. En 1824 llegó a Ecuador y un año después a Colombia. En 1837 aparece el primer templo luterano en Río de Janeiro construido por alemanes. En Chile llega en 1821 y se funda la primera congregación en 1868. El naciente protestantismo en AL estrechó lazos con las asociaciones liberales.

Los principales promotores del protestantismo en Brasil fueron ex clérigos católicos-romanos que pertenecían a la fracción republicana de las logias del Gran Oriente del Valle de los Benedictinos, dirigidas por el liberal Joaquín Saldaña Marinho. En Río de Janeiro, las nacientes congregaciones presbiterianas y congregacionales tuvieron contactos estrechos con las logias locales entre 1868 y 1878, entre los primeros reclutas masónicos se encontraban ex sacerdotes católicos.

En varios países de AL los presbiterianos se establecieron gracias a la invitación que recibieron de los gobiernos locales liberales, así ocurrió en México, Guatemala, Chile y Colombia.

²⁰⁴ Esta reunión se compara con la asamblea de obispos católicos realizado en Puebla, como quedó descrito en el capítulo II.

Los primeros grupos protestantes, presbiterianos, metodistas y congregacionales entre otras, tuvieron como objetivo difundir la Biblia, el mejoramiento de la situación moral y el material de los pueblos y la educación de las masas populares, otorgando toda clase de conocimientos útiles y provechosos, tanto humanos como divinos; así como también combatir el catolicismo, acusado de fomentar el atraso de los pueblos, de oponerse al progreso, de impedir la democratización de las sociedades obstaculizando la educación del pueblo. En ese sentido, los enviados estaban convencidos de que “la miseria y la ignorancia en que se encontraban los pueblos latinoamericanos era consecuencia de tres siglos y medio bajo el poder de la Iglesia Católica Romana (Bastian, 1990: 126).

El protestantismo estadounidense tuvo un carácter pragmático que consistió en inculcar un estilo de vida ético, cuyos signos cristianos tangibles fueron la abstención de ingerir bebidas alcohólicas y de fumar, el respeto al descanso dominical, la prohibición de los juegos de azar, la defensa de la monogamia, la preocupación por la educación y la prohibición de toda actividad licenciosa (Bastian, 1990: 126). Con tales características permitiría la formación de las nuevas capas sociales necesarias para el capitalismo en expansión, esto es, una transición de las sociedades rurales hacia el ritmo social industrial del trabajo, que debía traducirse en el mejoramiento social y económico del individuo (ibíd.: 127).

Las sociedades misioneras que hasta finales de los 1860 habían sido prohibidas en América Latina desarrollaron una estrategia de implantación en las tres últimas décadas del siglo XIX. Su interés por AL creció, a la par, con las transformaciones profundas que experimentaba el continente bajo cuantiosas inversiones por los distintos países europeos y Estados Unidos de Norteamérica. En estos treinta años pasó de una economía rural a un desarrollo industrial y a la creación de infraestructuras importantes en cuanto al transporte, ferrocarriles y puertos, el desarrollo de una agricultura de exportación (café, plátano, henequén, hule, maderas preciosas...), explotación modernizada y renovada de las minas, de la industria textil, entre muchas más, a las que hay que añadir la creación de distintos tipos de servicios como la banca, el correo y el telégrafo (Bastian, 1990: 128).

En este contexto de industrialización de la sociedad latinoamericana, y durante ese periodo, las sociedades misioneras de origen anglosajón establecieron y ampliaron sus actividades en el continente. Por un lado, mediante los protestantes históricos (presbiterianos, metodistas, bautistas, congregacionales, episcopales, discípulos de Cristo); por otro, con el protestantismo de santificación (adventistas del séptimo día, nazarenos, peregrinos, misiones de fe) surgido en EEUU (ibíd.: 128).

El proyecto educativo protestante en AL dio inicio con el establecimiento de las primeras congregaciones de habla española a partir de la segunda mitad del siglo XX. Las redes educativas primarias fueron desarrolladas por los bautistas, también por los presbiterianos y los congregacionales, aunque estuvieron limitadas si se compara con las redes que establecieron con los Estados nacionales.

La Conferencia Misionera Mundial de Edimburgo, celebrada en 1910, marcó el replanteamiento de la labor evangelizadora de las iglesias protestantes, especialmente las de Estados Unidos. La intención de esta Conferencia fue analizar los criterios de evangelización, así como buscar nuevos acuerdos entre las Iglesias misioneras que se encontraban en la región latinoamericana, además de buscar nuevos acercamientos con la Iglesia católica para lograr la unidad y la paz entre los cristianos. Una de las resoluciones de la Conferencia fue que las Iglesias históricas europeas reconocieron la labor evangelizadora de la Iglesia católica (IC) en AL y no consideraran territorio de evangelización. Los asistentes estadounidenses no aceptaron tal resolución, por lo que decidieron convocar a una segunda conferencia; así surgió en Nueva Orleans en 1913 el Comité de Cooperación para América Latina. Como resultado de las transformaciones evangelizadoras, la Iglesia presbiteriana se dio a la tarea de misionar en el sur de México, especialmente Chiapas (García, 2008: 71).

El 10 de febrero de 1916 se celebró en Panamá el Congreso de las sociedades misioneras que trabajaban en AL, en el que se analizaron ocho temas importantes: ocupación de los campos, del mensaje, de la educación, de la literatura, de la mujer, de la Iglesia sobre el terreno, de la misión doméstica, de la cooperación y promoción de la unidad. El Congreso marcó el principio de un nuevo movimiento evangélico continental con conciencia de su finalidad, se enfocó en convencer a los pobres y al sector rural, posteriormente alcanzar a las clases prominentes, propiciar una evangelización entre los indígenas y ante todo responder al reto de la revolución industrial (Bastian, 1990: 159).

En el Congreso celebrado en Montevideo, diez años después del de Panamá, se analizaron temas como: campos no ocupados, pueblos indígenas, educación, evangelismo, movimientos sociales, misiones médicas, iglesia y comunidad, educación religiosa, literatura, relaciones, relaciones entre trabajadores nacionales y extranjeros, problemas religiosos, cooperación y unidad, así también hicieron hincapié sobre la situación marginal del indígena y enfatizaron la necesidad de evangelizarlo, educándolo con el fin de integrarlo a las naciones respectivas (Bastian, 1990: 164).

Aunque los congresos señalados fueron importantes no fue hasta el congreso celebrado en la Habana, Cuba, 1929, donde se marcó un protestantismo latinoamericano con “conciencia” propia, pues fue un congreso organizado y dirigido por latinos (destacó la participación de representantes de Cuba, México y Puerto Rico), y no como los anteriores en los que la presencia de estadounidenses fue mayoritaria con poca presencia de latinos. Los temas que se trataron fueron: solidaridad evangélica, educación, acción social y literatura. El punto central fue la nacionalización y sostenimiento propio de las sociedades con acento en temas sociales, como el indigenismo, y problemas industriales y rurales, además de la misión de un protestantismo en un continente que necesitaba una renovación religiosa (ibíd, 1990: 167). También se analizó el argumento que vinculaba las acciones proselitistas protestantes con la expansión del capitalismo estadounidense a lo largo y ancho de AL, por lo que vieron la necesidad de enlazar el trabajo con las poblaciones indígenas y expresar enfáticamente al pueblo, que no se trataba de “que la iglesia evangélica no se hallaba en manera alguna con la conducta inmoral de algunas empresas financieras, ni con todos los procedimientos del gobierno norteamericano” (Alonso, s/f, citado por Bastian, 1990: 167).

Tras un proceso largo y de ruptura entre el protestantismo liberal y el naciente pentecostalismo que se expandió por AL, el canto alegre, los gritos sagrados, las oraciones unidas, el culto pentecostal, eran una auténtica expresión de la religiosidad de las masas. Este protestantismo popular también fue uno de los aliados de las dictaduras latinoamericanas de los años sesenta del siglo pasado.

Para Bastian (1990) cuatro ideas permiten entender el desarrollo del protestantismo: 1. En el primer siglo de su establecimiento hasta finales de 1950 estuvo bajo la conducción de sociedades religiosas misioneras relativamente homogéneas. A partir de los años 60 experimenta y estalla una verdadera atomización de grupos disidentes (hasta la fecha en que escribe el autor *Historia del protestantismo en América Latina*, 1990, pudo contar entre 50 y 200 sociedades protestantes de origen nacional o suscitadas por la propaganda foránea). 2. La existencia de un protestantismo en pugna: progresista (reformista) o conservador (legitimador), además de la división campo-ciudad, permitieron que se desarrollara un protestantismo rural y otro urbano. 3. Que el protestantismo se entienda desde su posición subalterna en el campo religioso latinoamericano, dominado por la IC y por la posición de clase de sus miembros de origen, y 4. La muerte de un protestantismo liberal y el auge de un modelo tecnocrático de las “sectas”, según los métodos de la mercadotecnia norteamericana. Lo anterior lleva a la

identificación del pastor con el profesionista urbano proletarizado. Al contrario, en las zonas rurales, el liderazgo protestante sigue las pautas de autoridad tradicional de tipo caciquil (Bastian, 1990: 217).

Los protestantismos latinoamericanos estuvieron hasta 1950 aliados a los gobiernos liberales que sostenían ser democráticos. Después de los años setenta, según Bastian, siguieron aliados a los regímenes dictatoriales que trajeron represión y muerte.

Actualmente en AL existían tres formas predominantes de protestantismo: evangelicalismo, fundamentalismo, pentecostalismo. El evangelicalismo es la corriente extensa del protestantismo de Estados Unidos de Norteamérica. Hace hincapié en el compromiso personal con Cristo y la autoridad de la Biblia. Se representa en la mayoría de las denominaciones protestantes. El fundamentalismo y el pentecostalismo tienen el mismo origen evangélico; se trata de un movimiento americano que se dio en una simbiosis de elementos europeos y americanos a partir de una teología propia. Se les consideró “críticos de los proyectos de Iglesias territoriales, Iglesias oficiales apoyadas por el Estado y que mantenían una simbiosis con éste para impedir el asentamiento de cualquier otra confesión en sus territorios” (Martínez, 2007: 1).

El fundamentalismo rechaza toda reflexión crítica; fue considerado como la religión de los pobres e indígenas, desinteresado de la doctrina y centrado en lo emocional, en la vivencia de lo sobrenatural; por ello son tan importantes en él los milagros, los signos, como hablar en lenguas, las curaciones y el exorcismo, en donde se descubre la fuerza de la fe. Es la religión que más se difunde en los países pobres y acepta la colaboración de personal de la cultura occidental moderna (Galindo, 1992: 162, 163, 155). El pentecostalismo surge después de 1900; las primeras iglesias se formaron en Valparaíso, Chile, es un fenómeno que ha aparecido en el ámbito de muchas comunidades cristianas durante el siglo xx. Expresa la convicción de que los cristianos contemporáneos pueden y tienen que gozar del fervor y de los dones que el Espíritu Santo concedió a la comunidad primitiva en Pentecostés.

A lo largo de su historia el protestantismo transitó primero por evangelizar a los pobres en la ciudad, luego a los indígenas, y posteriormente se adaptó a las condiciones de cada región. Para difundir su labor fundaron la revista *Cristianismo y sociedad* en 1963, que posteriormente se convirtió en su principal órgano crítico.

En las primeras décadas del siglo pasado se unificaron criterios y objetivos misionales de las Iglesias protestantes de EEUU. Para tal efecto se realizaron tres congresos de Obra Cristiana en AL, organizados por el comité de Cooperación para

América Latina y llevados a cabo en Panamá, 1916; Montevideo, 1925, y La Habana en 1929, en donde se analizó la situación de su actividad misionera, concluyendo que su limitado trabajo se debía a: “corrupción de la Iglesia Católica, división entre las sociedades misioneras, falta de coordinación de los programas, de decisión de las ‘Iglesias madres’, poco énfasis en las doctrinas sociales e interés por los sectores influyentes, desprecio de las costumbres y tradiciones locales” (Galindo, 1992: 178). Bajo ese panorama las Iglesias no católicas unieron fuerzas para tratar de ampliar su presencia a otros sectores, y no como inicialmente lo habían hecho. En las ciudades capitales se establecieron sociedades juveniles, al estilo de la Young Men Christian Association (YMCA), (que tenía por objetivo el desarrollo integral de los jóvenes desde el cristianismo) de igual manera actuó el Ejército de Salvación, aparecieron las comunidades cristianas de corte pentecostés y llegaron los Testigos de Jehová.

El protestantismo continuó con una línea de reflexión encaminada a “civilizar” a los pueblos indios a través de la alfabetización, de la erradicación del alcoholismo y de la brujería (Rus y Wasserstrom, 1979). Los principios emitidos por la Iglesia católica en la conferencia del Celam en Medellín, Colombia, año 1968, influyeron en las Iglesias protestantes; a partir de la siguiente década empezaron a cuestionar el sistema de gobierno y optaron por un servicio preponderantemente dirigido a los pobres que se fundamentó en cuatro elementos básicos: reflexión, conversión, compromiso, y búsqueda de unidad (Richard, 1985).

a) El arribo a México de las Iglesias no católicas: algunas consideraciones

A finales de 1867 comenzaron a surgir sociedades religiosas independientes modeladas sobre logias y animadas por un violento anticatolicismo, impulsado por el entonces presidente de la república, Benito Juárez. Quienes dirigieron las sociedades religiosas protestantes fueron ex sacerdotes católicos y oficiales del ejército juarista. Bajo ese panorama liberal radical, los primeros misioneros norteamericanos, en la década 1870, encontraron cuadros de base para las sociedades presbiterianas, metodistas y congregacionales. En 1885 se organizó la Conferencia anual metodista y en 1891 tuvo lugar la primera convención de las Escuelas dominicales y Ligas Epworth (asociación de jóvenes cristianos) (Bastian, 1990: 152).

En México el protestantismo se implantó y desarrolló en regiones rurales alejadas de los centros de poder estatal, con economías en auge bajo la coyuntura agroexportadora y de tradición liberal no radical, lo que reforzaba reivindicaciones de autonomía en un

momento en el que el Estado porfirista desarrollaba un proceso centralizador arrasador de las autonomías locales y regionales, además con poco arraigo del catolicismo. En la regiones rurales se encontraban haciendas tradicionales dedicadas a abastecer los mercados regionales o la autosubsistencia local, y su casi inexistencia en las poblaciones indígenas alejadas de la modernización reveló un protestantismo anticorporativista lejos de los hacendados y caciques por considerarlos una amenaza. El protestantismo nacional no fue difundido por los misioneros externos sino por un liderazgo nacional heterodoxo que utilizaron los canales liberales y las redes ya existentes para difundir modelos asociativos protestantes que llegaban a reforzar las reivindicaciones preexistentes del liberalismo radical (Bastian, 1990: 138, 139).

El protestantismo prolifera gracias a la existencia de personajes célebres como Moisés Sáenz, quien fue director de una escuela preparatoria en la ciudad de México y subdirector de Educación Pública entre 1924 y 1928, pionero de la educación en el medio indígena, unos de los principales pensadores del mestizaje y fundador del Instituto Indigenista Interamericano en 1940 (ibíd.: 147).

En algunos países latinoamericanos los no católicos se unieron a luchas reivindicativas por la tierra o a movimientos sociales, por ejemplo en Perú, Colombia, Brasil, Cuba... y México no fue la excepción, algunos protestantes se unieron al proceso democrático y antioligárquico. Pastores y miembros de organizaciones protestantes participaron en el movimiento revolucionario antiporfirista encabezado por Francisco I. Madero, entre noviembre de 1910 y junio de 1911. En la siguiente década pastores y maestros de escuelas protestantes fueron fervientes defensores de Venustiano Carranza. Durante el régimen carrancista el maestro de la escuela metodista Andrés Osuna Hinojosa fue director de educación pública (1916-1918), y el presbiteriano Eliseo E. García le sucedió en el puesto en 1919, mientras Andrés Osuna fungía como gobernador del estado de Tamaulipas, y así varios protestantes ocuparon puestos públicos (Bastian, 1990: 177).

Uno de los objetivos de los protestantes en México fue intentar transformar la sociedad en una más corporativa y democratizarla, creando un hombre y una mujer nuevos, regenerados moral y políticamente; haciéndolos activos, productores, esforzados y disciplinados en lo económico, creadores de una riqueza socialmente distribuida. No obstante, en la práctica esto no ocurrió, pues lejos de transformarla creó agrupaciones de personas “entregadas a la religión”, interesadas en cambios locales, como el caso de algunos tojolabales, la mayoría de las personas quienes se cambiaron de adscripción religiosa se dio porque tenían consumo excesivo de alcohol y encontraron en su nueva

agrupación religiosa la posibilidad de dejar su consumo, con lo que mejoraron las relaciones familiares.

En los años de 1920 para los evangélicos las poblaciones indígenas aún eran un campo por explorar, así iniciaron labores con el apoyo de los gobiernos locales, y mediante misiones de fe impulsadas por misioneros no vinculados con una misión en particular, como “Pioneer Missionary Agency” entre los indígenas de la Huasteca mexicana. El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) formado por el ex misionero de los discípulos, William Cameron Townsend, bautista del sur de Estados Unidos y activo en Guatemala desde 1919, inició labores en México en 1935 a raíz de una invitación que le hiciera el entonces presidente Lázaro Cárdenas a través de Moisés Sáenz, presbiteriano, quien lo había conocido en 1931 en Panajachel, Guatemala, donde se dedicaba a la traducción del Nuevo Testamento a diferentes lenguas mayenses, medio para educar a la población indígena; en ese entonces el traductor trabajaba en la Misión Centroamericana (García, 2008: 79). Este ILV se presentó como un instituto científico encargado de formalizar las lenguas indígenas, creando diccionarios, recogiendo relatos tradicionales, traduciendo los evangelios y la Biblia a las lenguas nativas. Cameron Townsend recibió los beneficios de Moisés Sáenz, quien le abrió las puertas de México y Perú, donde fue embajador hasta su muerte (Bastian, 1990: 193).

Dentro de las múltiples actividades que Townsend realizaba en 1934, capacitó en Arkansas, Estados Unidos, a un grupo de estudiantes con técnicas en lingüística descriptiva. Llegó el año siguiente por primera vez a Telecingo, Morelos, donde su mensaje fue inmediatamente recibido por los nativos. Tras los primeros éxitos en México se formó en EEUU en ese mismo año oficialmente el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), con sede original en Dallas, Texas, y en 1942 en California se fundó la organización de los Traductores Wycliffe de la Biblia.

Las actividades del ILV más que favorecer la educación benefició a las diversas Iglesias protestantes, principalmente en Oaxaca y Chiapas. Ocultó sus objetivos evangélicos al afirmar que se encontraba en la investigación lingüística y siguió trabajando incluso después de perder su contrato gubernamental. Tras las acusaciones que diversos antropólogos, entre ellos el del Colegio de Etnólogos y antropólogos de México, por saqueo de información de los pueblos indígenas y de incitar a la “aculturación” de los mismos, en el año de 1978 se le prohibió actuar oficialmente en México (Stoll, 1990: 33). Aunque sigue teniendo presencia, solo hay que entrar al internet y buscar su página oficial.

El ILV, de tipo fundamentalista y anticomunista, practicó una “aculturación” sistemática en los medios indígenas, con la creación de la Jungle Aviation Company (JAARS) a partir de 1948 multiplicó su acción, que sirvió de apoyo a su extensión y de abastecimiento para los misioneros dispersos en las selvas más inhóspitas del continente, como la selva chiapaneca (Bastian, 1990: 193). Curiosamente, en mis estancias en la región Selva del municipio de Ocosingo constaté que las localidades cuya población era no católica fueron aquellas en las que se poblaron con personas provenientes de diversos municipios de Chiapas en la década de los setenta.

Es importante notar que precisamente en el momento que se forjaba un Cristo portador de la regeneración moral, irrumpió un protestantismo “sectario y milenarista”, que ponía el énfasis sobre el poder del Espíritu entre los pobres del continente, el pentecostalismo. Ese protestantismo se cimentó en aquellas regiones cuyas poblaciones habían sido cooptadas por el nuevo credo. En México inició con la llegada de braceros que previamente habían emigrado al sur de EEUU, se distinguieron por una visión dualista del mundo y su acento milenarista, con énfasis en la segunda venida de Cristo (Bastian, 1990).

La mayoría de los protestantismos históricos, incluyendo al presbiterianismo, en los últimos años un ala de éste se pentecostalizó, dando origen a la Iglesia Presbiteriana Renovada. En el caso de Las Margaritas, Chiapas, a partir del año 2000 se instalaron un sinnúmero de asociaciones religiosas de las denominadas neopentecostales; es importante notar que las personas que se están integrando a estas “nuevas agrupaciones” han pertenecido a una Iglesia no católica, al respecto una pastora señala: “las iglesias se están quedando vacías por la llegada de estos nuevos grupos, ¿qué hacemos como pastores?, más que acompañar a nuestros feligreses para que no se vayan”²⁰⁵. La Iglesia Nacional Presbiteriana no necesariamente se ha pentecostalizado, más bien cada vez tiene menos feligreses a causa de sus normas tan rígidas; un pastor de la cabecera municipal de Las Margaritas comenta: “Si la iglesia no cambia sus normas tan rígidas es posible que se quede sin feligreses, porque otras Iglesias nuevas les están ofreciendo otras alternativas, así que urge una remodelación interna”²⁰⁶.

La política indigenista, de integración del indio a la nación, buscó en algunos espacios elementos que permitieran incluir a los pueblos indígenas a la población más amplia. Algunos ideólogos, como Moisés Sáenz, consideraron que el catolicismo era un

²⁰⁵ Comunicación personal VP, 8 de mayo de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México.

²⁰⁶ Comunicación personal RP, 20 de junio de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México.

elemento que no permitía el “desarrollo de las poblaciones”, especialmente indígenas, de ahí la importancia de que se consolidara una religión que apoyara en la “modernización”, ése fue el naciente presbiterianismo. La política indigenista se convirtió en prioridad durante el periodo presidencial del general Lázaro Cárdenas²⁰⁷, fue en ese periodo en que se funda la Confederación Nacional Campesina (CNC), una de las más importantes organizaciones en el país a la que se afiliaron campesinos. En la cabecera municipal de Las Margaritas es posible encontrar todavía las oficinas de CNC, pues señala el recuerdo de que eran priístas, cenecistas y católicos, por norma.

Poco se ha mencionado del papel de la antropología y de los antropólogos en la expansión de las Iglesias no católicas; los fundamentalistas tuvieron la brillante idea de que el misionero más apto sería un antropólogo, y una de las primeras instituciones en proponerlo fue la Sociedad Bíblica Americana (ABS), con sus oficinas centrales en Nueva York, dicha institución fue reconocida tanto por los protestantes liberales como por los fundamentalistas. Los primeros antropólogos concluyeron que si las misiones eran instrumentos de cambio, entonces los misioneros necesitaban comprender la estructura de lo que estaban cambiando y las implicaciones de esos cambios, como método importante urgían que se utilizara el funcionalismo (Stoll, 1990).

En el Encuentro Pentecostal Latinoamericano (Epla), celebrado en Buenos Aires, Argentina del 19 al 22 de abril de 1989, los protestantes definieron su posición ante la sociedad latinoamericana.

En medio de la gran crisis espiritual y moral, así como del creciente deterioro de la calidad de vida de las grandes mayorías del subcontinente, nos hemos sentido retados por el Señor a profundizar nuestros servicios hacia los menesterosos, como parte de nuestro ministerio como comunidad solidaria... Constatamos con tristeza que lejos de dar testimonio unido frente al mundo, hemos permanecido divididos demasiado tiempo²⁰⁸.

En la cita anterior se puede notar el análisis que hicieron los no católicos en Epla respecto a su trabajo evangelizador en México. Sin embargo, su política evangelizadora siguió siendo asistencialista.

²⁰⁷ Aquí el lector se preguntará: “¿es el mismo que llevó a cabo el mayor reparto agrario en México?”. La respuesta es: sí.

²⁰⁸ Epla, Buenos Aires, 1989, Ponencias y estudios (manuscrito), citado por Galindo, 1992: 324.

Las Iglesias protestantes, especialmente la presbiteriana, encontraron en Chiapas un campo fértil para trabajar: poblaciones indígenas con grandes problemas de alcoholismo, analfabetismo, falta de salud, y en algunas regiones como Los Altos la práctica de un catolicismo tradicional. De la llegada del protestantismo a Chiapas me ocupo en el siguiente apartado.

4. 2 Presencia no católica en Chiapas

Entre la investigación bibliográfica que realicé sobre protestantismo en Chiapas encontré una tesis de licenciatura de Andrés García, 1993, que se denomina *Entre el Apocalipsis y la esperanza: la presencia protestante en Chiapas (diagnóstico socio-religioso)*, también otro libro que publicó en el 2008 bajo el nombre *Chiapas para Cristo*, además del libro que escribió el pastor Hugo Esponda en 1986 acerca de la historia del presbiterianismo en Chiapas. Asimismo dos artículos en los que se analizan las investigaciones sobre protestantismo en Chiapas, uno de ellos escrito por Aída Hernández en 1992 que se denomina entre la *Victimización y la resistencia étnica, revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas*, y otro por Carolina Rivera en el 2001, *Expresiones del cristianismo en Chiapas*. Se suman dos capítulos del libro *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas* en el que los autores (Carolina Rivera, María del Carmen García, Miguel Lisbona e Irene Sanchez) analizan las distintas expresiones religiosas existentes en Chiapas y cada una de las investigaciones que hasta entonces se habían realizado sobre la presencia religiosa. La región Fronteriza cuenta con algunos artículos publicados, ejemplo de ello son dos de Aída Hernández publicados en 1989, y uno más en 1992. El municipio de Las Margaritas adolece de estudio alguno que dé cuenta de la presencia del protestantismo.

Las primeras investigaciones acerca del protestantismo en Chiapas se hicieron hacia finales de los ochenta del siglo pasado como parte del proyecto *Religión y Sociedad en el Sureste de México* por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), y se publicaron en varios volúmenes dentro de la serie Cuadernos de la Casa Chata. Algunas de esas investigaciones estuvieron marcadas por la visión funcionalista de la sociedad que la concibe como un organismo en equilibrio en el que todas sus partes deben cumplir una función determinada (Juárez Cerdi, 1989).

En la década de los noventa del siglo pasado proliferaron los estudios de caso, que explican el crecimiento del protestantismo en Chiapas de la siguiente manera:

1. Los que analizan la emergencia del protestantismo

2. Los que toman en cuenta los vínculos entre identidad y protestantismo
3. Tesis que estudian la relación de los cambios de adscripción religiosa con el género, la migración, la identidad, los jóvenes, y algunas más que se producen en las universidades locales, además de los estudiantes extranjeros y nacionales que arriban al estado para hacer de éste su laboratorio de investigación²⁰⁹.
4. Los producidos por la Iglesia presbiteriana

Las investigaciones de tesis de maestría han analizado algunas poblaciones de las nueve regiones en las que se divide el estado de Chiapas, las regiones Altos y Selva han concentrado los análisis²¹⁰.

Según Andrés García (2008), los primeros conversos al protestantismo que se registran para Chiapas datan de 1895, pero no comenta cuántas personas ni dónde. En registros que encontré en la presidencia municipal de la ciudad de Tapachula, Chiapas, hay fichas que sirvieron para censar a extranjeros donde algunos finqueros alemanes declararon profesar la religión protestante. Los documentos consultados no mencionan que estas personas realizaran labor de proselitismo entre sus trabajadores o la población local²¹¹.

El inicio del protestantismo en Chiapas se atribuye a la labor evangelizadora de extranjeros en la zona, llegados de Guatemala, Estados Unidos y el vecino estado de Tabasco. Hasta 1902 es cuando se tienen registros en que los presbiterianos lograron algunos adeptos en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez y Tonalá (Esponda, 1986). Tales inicios se cree que fueron en aquellos lugares cuyas posiciones predominantes eran disidentes del poder regional, se difundió a la par del liberalismo, se dice entonces que su crecimiento se dio en parte gracias al apoyo sostenido por parte de los liberales y que la labor de evangelización entre la población nativa chiapaneca fue asistencialista (García, 2008).

La labor de proselitismo emprendida por protestantes de Guatemala pronto se reforzó por los de la región de Chontalpa, del vecino estado de Tabasco. Tales actividades pronto se complementaron en los inicios del siglo XX con las actividades de la Iglesia del

²⁰⁹ En el año 1996 se creó en CIESAS-Sureste una maestría en Antropología social en la que se abrió una línea específica de religión, a partir de entonces se han escrito una multiplicidad de documentos en formato de tesis.

²¹⁰ No reseñaré los trabajos de investigación que se han registrado desde la socioantropología chiapaneca porque ya se llevó a cabo en tres distintas épocas, la más reciente aparece en el libro *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*, publicado en 2005.

²¹¹ Trabajo de archivo realizado en esa ciudad en el año 2006.

Nazareno, proveniente de Guatemala, y por la Misión Centroamericana, de corte interdenominacional creada en Estados Unidos en 1888, desde entonces ha actuado en asociación con la Iglesia Presbiteriana, ha mantenido una labor reducida que se intensificó sobre todo en la región Fronteriza, región a la que se encuentra adscrito el municipio de Las Margaritas.

En la década de los treinta del siglo pasado el proyecto postrevolucionario marcó en Chiapas el inicio de lo que se denominó “el proyecto modernizador mexicano”. Es en ese periodo histórico que se consolidó el protestantismo en varias regiones.

En Chiapas la gobernatura de Victórico Grajales (1932-1936) fue el periodo en el que se dieron los primeros pasos para la integración de los indígenas a la sociedad nacional, para lo cual el protestantismo se convirtió en un aliado importante. Grajales se propuso mexicanizar a los indígenas chiapanecos, quienes representaban el mayor obstáculo para la modernización del estado, para ello creó el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena en 1934. Durante su administración se fundaron diez centros de enseñanza del español, y a través de los departamentos inició una campaña de “pantalones” para intentar convencer a los indígenas que los usaran a cambio de su vestimenta tradicional. Así también, promulgó diversas leyes que intentaban aminorar la los trabajos de la Iglesia católica (Benjamín, 1990).

Como parte de la desfanatización se prohibió en el estado de Chiapas la práctica de bautizos, matrimonios, y cualquier otro tipo de ritual católico, además de la prolífera quema de santos en diversas poblaciones y limitar a cuatro el número de ministros de culto en el estado, entre ellos dos católicos, uno protestante y uno de la Iglesia católica apostólica mexicana, así como el cierre de templos. En ese periodo se expulsó al obispo Gerardo Anaya, en 1935, junto a los sacerdotes, basándose en la ley de Prevención Social. La medida más drástica fue la de cambiar y prohibir el nombre de santos a las poblaciones, de modo que San Cristóbal de Las Casas quedó en San Cristóbal; San Bartolomé de los Llanos se convirtió en Venustiano Carranza, entre muchos otros (Benjamín, 1990: 269)²¹².

²¹² Cabe aclarar que el periodo anticlerical en Chiapas comienza en el periodo revolucionario mexicano y se prolonga hasta los años cuarenta, sin embargo el que me interesa resaltar es el 30 en adelante periodo en que el protestantismo va en ascenso. Un análisis del anticlericalismo durante el periodo revolucionario y se puede consultar en Lisboa, 2008.

Tras el periodo de Grajales, el presbiterianismo en Chiapas fue recuperando terreno, no obstante a partir de los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado cedió paso al pentecostalismo, mismo que empezó abrir campo en tierras chiapanecas.

En Chiapas la presencia protestante estuvo ligada a la llegada del presbiterianismo en sus inicios, pero éste no podría entenderse sino se observa su relación con el Instituto Lingüístico de Verano (ILV); las historias de ambas instituciones corren de manera paralela. El avance de la Iglesia presbiteriana y el de la Iglesia Adventista se deben en gran medida al apoyo del ILV. El apoyo no sólo consistió en la traducción de la Biblia a diversos idiomas indígenas sino que se dio a nivel de infraestructura, prestando servicio de comunicación y de transporte aéreo a través de Alas del Socorro, así como en la tramitación de apoyo financiero para las distintas misiones evangelizadoras (García, 2008: 77).

La historia del ILV en México comenzó en la década de los treinta del siglo pasado, bajo la cobertura de la política populista y corporativista del gobierno de Cárdenas.

Los primeros miembros del ILV que llegaron a Chiapas fueron William Bentley, al municipio de Chilón en 1938, y Mariana Slocum y Evelyn Woodward, en 1940, quienes llegaron a los municipios tzeltales de Tenejapa y Oxchuc. A mediados de los años cuarenta, Slocum junto a una enfermera fundaron la primera congregación presbiteriana en Oxchuc, comunidad Corralito, localizada en la Cañada de Yochib, desde donde se extendió hacia toda la región de Los Altos. A mediados de los años cincuenta la mitad de la población de Oxchuc se había convertido al presbiterianismo (García, 2008).

En los años cincuenta, el ILV llegó a los municipios tzotziles de Chamula y San Pedro Chenalhó, en donde el proceso de conversión se dio de manera más lenta y con violencia. Las autoridades chamulas reprendieron a todos aquellos que se cambiaban de afiliación religiosa. Razón por la cual muchos chamulas que se cambiaron de afiliación religiosa tuvieron que migrar hacia tierra nacionales que en ese momento el gobierno federal estaba otorgando.

El ILV terminó la traducción de una versión del Nuevo Testamento al tzotzil en 1954, además de lograr conjuntamente la ordenación de más de 100 predicadores indígenas (García, 2008: 82). No obstante, Stoll (1990) consideraba que este fenómeno no fue un indicativo para que las masas se convirtieran al nuevo credo, pues muchos feligreses eran analfabetas, situación que ocurrió también entre los choles; la traducción no sirvió de gran apoyo ya que los líderes locales usaban el español para la predicación,

pues los pastores eran de origen no indígena y no hablaban las lenguas de indígenas en las poblaciones en las que trabajaban y su principal interés era aumentar sus ingresos económicos, ya que el ser pastor de una iglesia era visto como un empleo. Entre los tojolabales de las Margaritas sigue ocurriendo lo mismo; en pleno siglo XXI hay dentro de las organizaciones religiosas personas que no saben leer ni escribir.

En los años sesenta, el ILV ofreció instrucción en oficios de carpintería, mecánica, horticultura, matemáticas, natación, ganadería, salud, sanidad y geografía a jóvenes tzeltales de la selva del municipio de Ocosingo con la finalidad de integrarlos a la vida nacional mexicana (Hartch, 2006: 128, traducción propia).

El presbiterianismo para lograr su expansión hacia las diversas zonas geográficas del estado de Chiapas se valió de programas asistencialistas eficaces para la expansión del evangelio como por ejemplo el proyecto médico, con médicos generalmente llegados de Estados Unidos, así ocurrió con en el presbiterio chol, hasta 1986 existían 15 clínicas todas ubicadas en localidades de difícil acceso, 35 paramédicos que apoyaban y al mismo tiempo predicaban la palabra de Dios a los enfermos, sobre todo a aquellos que no habían sido conversos. La medicina fue considerada una de las muchas formas de misterios hacia los pobres. El ministerio significa servicio, ciertos individuos son designados para desempeñar funciones espirituales dentro de la iglesia y fuera de la iglesia (Esponda, 1986: 80).

Aunado a los proyectos asistencialistas agregaron espacios de esparcimiento para las mujeres y los jóvenes, sectores de la población que el Estado ni la Iglesia católica atendían. El esfuerzo por integrar a esos sectores a la vida socioeconómica, mediante la enseñanza de oficios en sus lugares de origen, y luego sirvieran de multiplicadores entre la población en general, al mismo tiempo que serían el instrumento de expansión del evangelio, fracasó debido a que el gobierno invitó a la población del país a colonizar tierras nacionales de la Selva de Ocosingo y Las Margaritas, los misioneros fueron quienes hicieron labor de convencimiento entre los conversos para salir de sus localidades originales e ir a fundar nuevos centros de población en donde se le ofreció encontrar mejores condiciones de vida y construir la “Nueva Jerusalén”, quizá una prueba de ello son los nombres que entonces adoptaron las poblaciones: Nuevo Jerusalén, Betania, Nueva Providencia, Jericó, Palestina, Damasco, Nazareth, Samaria, Getsemaní, Siria, Sinaí, entre muchos más.

En Chiapas se considera de consolidación del protestantismo el periodo de 1940-1970, e iba en crecimiento, como veremos en el cuadro que muestra el grado de

crecimiento protestante de 1970 a 2010, curiosamente también como vimos en el capítulo uno, en ese periodo destaca la colonización dirigida a la Selva del municipio de Ocosingo y de Las Margaritas, como una vía de escape a las presiones y conflictos agrarios en Chiapas.

García (2008)²¹³ señala que los protestantes ingresaron a la región chiapaneca con el apoyo de grupos de tendencias liberales y mestizos, aunque posteriormente se han desarrollado al margen de estos grupos y convertido en movimiento entre la población más diversa. En el año 2000, Chiapas se seguía ubicando entre los primeros estados con mayor población no católica. Una década después, de acuerdo con el Censo General de Población y Vivienda 2010, Chiapas ocupa el primer lugar con mayor población no católica con un total de 810,478 personas, que corresponde a 19.3% del total de población del país (INEGI, 2010). La población que declara no tener religión también creció en términos porcentuales, ocupa el segundo lugar después de Quintana Roo con un total de 499,178, 11.9% del total de la población (ibíd.).

A mediados del siglo XIX irrumpen en el escenario chiapaneco las Iglesias de perfil pentecostal (metodistas, asambleas de Dios, Iglesia La Luz del Mundo), por ese mismo tiempo aparecieron las paracristianas (Iglesia de Los Santos de los Últimos Días —Mormones— y Testigos de Jehová) (Rivera et al., 2005)²¹⁴.

Existe registro de la presencia de testigos de Jehová desde la década de los cincuenta del siglo pasado, y se puede considerar ya su presencia constante en la región Fronteriza y Sierra desde la década de los sesenta y setenta. Hacia 1955 predicadores provenientes de los municipios de Villaflores y Comitán de Domínguez iniciaron prédica en la región de Los Altos, en los setenta comenzaron su labor en ciudades importantes como Tapachula y Comitán de Domínguez. En la región Fronteriza, en Tziscão, localidad ubicada en el municipio de la Trinitaria, iniciaron su predicación en el año de 1977 (Cruz Burguete, 1989).

Los adventistas iniciaron su labor proselitista en Chiapas aproximadamente en 1918 (Ortiz, 1989) si bien tienen presencia en casi todos los municipios del estado destacan en el municipio de Tecpatán, Sierra de Pantepec y en los pueblos de la región del Soconusco, donde se instalaron en la década de los cuarenta del siglo pasado (ibíd.).

²¹³ El libro *Chiapas para Cristo* de Andrés García, publicado en 2008, viene a llenar el vacío que por largos años existió en cuanto a investigaciones sobre protestantismo se refiere; lamentablemente, desde mi particular punto de vista, nos dice muy poco del protestantismo chiapaneco, sin embargo será un referente obligado para quienes deseen incursionar en este ámbito de la investigación antropológica.

²¹⁴ Para una descripción amplia de cada una de las Iglesias se puede leer Rivera et al. (2005).

En lo que respecta a la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) su labor proselitista se remonta hasta finales del siglo XIX. La llegada de la Fundación Arqueológica Nuevo Mundo a Chiapas, su financiamiento por los mormones del estado de Utah, facilitó su asentamiento ya que parte de los miembros que vinieron a realizar excavaciones arqueológicas eran feligreses mormones. Su labor evangelizadora se ha concentrado en las ciudades de Tuxtla Gutiérrez, Tapachula, San Cristóbal de Las Casas, Comitán, Arriaga y Pueblo Nuevo Solistahuacán (Rivera et al., 2005).

En la región Fronteriza las investigaciones que se han realizado dominan como quedó asentado en el capítulo III, la cosmovisión de los tojolabales. En lo que a exploraciones acerca del protestantismo son nulas, tampoco analizan las diversas expresiones de catolicismo. El carecer de investigaciones del protestantismo en la región impide reconstruir el proceso que se ha dado; razón por la cual realicé los cuadros que abajo presento, teniendo como base los datos del Censo General de Población y Vivienda, que elabora el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) cada 10 años.

Los primeros Censos Generales de Población y Vivienda de 1970 a 1990 llevados a cabo por el Inegi no hicieron ninguna clasificación de las Iglesias existentes en el ámbito nacional sino hasta en los del 2000 y 2010. La cual queda de la siguiente manera: Católicos; Protestantes y evangélicos: Iglesias históricas y pentecostales y neopentecostales y otras evangélicas; Bíblicos Diferentes de Evangélicos: Adventistas del Séptimo Día, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (Mormones) y Testigos de Jehová y Otra religión, sin religión y no especificado. Comentar que destacan los Sin religión ya que se aprecia un aumento considerable, según pastores del municipio de Margaritas se debe a que algunas personas que se han cambiado de afiliación religiosa ante el temor de ser expulsadas de sus lugares de origen declaran no tener religión. Aun a pesar de las deficiencias que puede presentar el conteo del censo de población y vivienda del Inegi, los números que presenta pueden servir para dar una idea del crecimiento de la población no católica.

Cuadro 6: Región Fronteriza, cinco décadas de personas de preferencia religiosa católica

MUNICIPIO	1970	%	1980	%	1990	%	2000	%	2010	%
Chiapas	1,431,278	91.21	1,602,594	76.87	1,832,887	67.62	2,099,240	63.82	2,796,685	58.30
Región Fronteriza	147,950	9.42	176,520	8.46	196,159	7.23	213,070	6.47	287,101	5.78
Comitán de Domínguez	38,467	98.61	52,468	95.86	62,382	91.40	77,876	84.67	104,349	73.99
Chicomuselo	10,128	96.31	11,580	67.28	10,992	53.22	11,072	50.77	13,503	42.84
Frontera Comalapa	16,945	90.66	16,924	62.88	17,750	47.99	19,531	43.01	28,074	41.89
Independencia, La	11,989	91.19	12,928	73.40	9,033	39.75	9,255	33.23	14,234	34.49
Margaritas, Las	31,703	97.47	37,508	88.37	46,507	66.38	41,278	62.20	57,814	51.85
Socoltenango	4,618	99.31	7,361	94.04	7,770	81.27	9,624	72.10	11,196	65.37
Trinitaria, La	28,590	97.85	31,785	90.11	33,987	69.57	35,574	67.58	47,027	64.62
Tzimol	5,510	98.95	5,966	95.16	7,738	91.68	8,860	84.06	10,904	77.83

Fuente: IX, X, XI, XII y XIII Censo General de Población y vivienda, Inegi, México. Elaboración propia.

Para la realización de éste cuadro y los que siguen retomé la regionalización antigua por considerar que se adecua mejor a este análisis estadístico.

Cuadro 7: Protestantes y evangélicos: Iglesias históricas y pentecostales, neopentecostales y otras evangélicas

MUNICIPIO	1970	%	1980	%	1990	%	2000	%	2010	%
Chiapas	75,378	4.80	239,107	11.46	440,520	16.25	457,736	13.92	921,357	19.20
Región Fronteriza	2,232	0.14	11,568	0.65	37,211	1.37	46,253	1.40	96,496	19.44
Comitán de Domínguez	143	0.36	1,071	1.95	3,275	4.79	7,604	8.26	20,236	14.35
Chicomuselo	208	1.97	1,241	7.21	3,136	15.18	3,412	15.64	6,903	21.90
Frontera Comalapa	621	3.32	2,463	9.15	5,192	14.03	5,502	12.11	12,571	18.75
Independencia, La	717	5.45	1,730	9.93	5,366	23.61	8,029	28.33	12,027	29.14
Margaritas, Las	389	1.19	3,469	8.17	14,699	20.98	15,217	22.93	29,297	26.27
Socoltenango	15	0.32	341	4.35	1,169	12.22	1,996	14.95	3,717	21.70
Trinitaria, La	119	0.40	1,045	2.96	4,006	8.20	3,647	6.92	10,288	14.13
Tzimol	20	0.35	208	3.31	368	4.36	846	8.02	1,457	10.40

Fuente: IX, X, XI, XII y XIII Censo General de Población y vivienda, Inegi, México. Elaboración propia.

Cuadro 8: Bíblicos diferentes de evangélicos: Adventistas del Séptimo Día, Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones) y Testigos de Jehová

MUNICIPIO	1970	%	1980	%	1990	%	2000	%	2010	%
Chiapas							261,734	7.95	391,516	8.16
Región Fronteriza							24,321	0.73	42,858	8.63
Comitán de Domínguez							3,278	3.56	6,741	4.78
Chicomuselo							1,780	8.16	3,225	10.23
Frontera Comalapa							5,175	11.39	8,694	12.97
Independencia, La							4,341	15.58	6,668	16.15
Margaritas, Las							4,594	6.92	9,861	8.84
Socoltenango							857	6.42	1,067	6.23
Trinitaria, La							3,772	7.16	5,881	8.08
Tzimol							524	4.97	721	5.14

Fuente: IX, X, XI, XII y XIII Censo General de Población y vivienda, Inegi, México. Elaboración propia.

Cuadro 9: Otra religión, sin religión y no especificado

MUNICIPIO	1970	%	1980	%	1990	%	2000	%	2010	%
Chiapas	62,397	3.97	240,368	11.53	434,143	16.01	470,075	14.04	687,022	14.31
Región Fronteriza	3,115	0.19	20,096	0.96	51,906	1.91	46,262	3.49	69,738	14.05
Comitán de Domínguez	396	1.01	1,174	0.31	2,578	3.77	3,213	25.41	9,687	6.86
Chicomuselo	180	1.71	4,385	25.47	6,521	31.57	5,542	33.46	7,884	25.01
Frontera Comalapa	1,115	5.96	7,484	27.80	13,989	37.82	15,195	33.46	17,673	26.37
Independencia, La	440	3.34	2,947	16.73	8,291	36.41	6,224	22.34	8,337	20.20
Margaritas, Las	427	1.31	1,457	3.43	8,804	12.56	5,268	7.93	14,512	13.01
Socoltenango	17	0.36	125	1.59	578	6.04	870	6.51	1,145	6.68
Trinitaria, La	502	1.71	2,429	6.88	10,808	22.12	9,641	18.31	9,573	13.15
Tzimol	38	0.68	95	1.51	333	3.94	309	2.93	927	6.61

Fuente: IX, X, XI, XII y XIII Censo General de Población y vivienda, Inegi, México. Elaboración propia.

Como se puede notar en los cuadros anteriores la proliferación de las Iglesias protestantes ha ido en aumento, la diversidad de creencias es la que domina el paisaje chiapaneco.

a) La Iglesia Nacional Presbiteriana en Chiapas

La Iglesia Nacional Presbiteriana fue una de las primeras Iglesias que llegó a México a Chiapas y a la región Fronteriza, a la que se encuentra adscrito el municipio de Las Margaritas. Las primeras personas chiapanecas (incluyendo a los tojolabales) que experimentaron los cambios de adscripción religiosa lo hicieron al presbiterianismo. Razón por la cual analizo por separado su arribo y presencia en Chiapas.

El presbiterianismo a Chiapas llegó en los primeros años del siglo XIX por la frontera oriental de los municipios colindantes con Guatemala. El desarrollo más importante de las iglesias históricas se ha dado en las últimas cinco décadas en las regiones Altos, Sierra, Selva y la Fronteriza. Su doctrina, al igual que otras iglesias no católicas, se basa en la inspiración de las Escrituras, la divinidad de Jesucristo, la expiación, la regeneración, el arrepentimiento, la justificación por la fe, la resurrección de Jesucristo de entre los muertos y su segunda venida de Jesucristo (Rivera et al., 2005).

Los principales puestos de su estructura jerárquica son los de ministro y anciano. El gobierno está formado por distintos cargos e instancias internas: a) los oficiales: ministro, ancianos gobernantes, y diáconos, b) los tribunales: presbiterio, sínodo y la asamblea general, que al igual que en la Iglesia católica y en las localidades indígenas es el órgano de dirección y decisión de más alto nivel (Rivera et al., 2005 e información de campo).

En Chiapas existen cuatro presbiterios: Centro-Norte, Chol, Fronteriza, y el Presbiterio Maya de Chiapas, mismos que se encuentran regidos por dichas formas de gobierno, que en conjunto tienen registrado un total de 590 Asociaciones Religiosas, lo que significa igual número de iglesias establecidas²¹⁵. En la región Altos la Iglesia Presbiteriana inicia su labor evangelizadora hacia el año de 1956, también fue lugar en donde los conversos tzotziles fueron agredidos de manera intermitente por haber abandonado el catolicismo, como veremos más adelante en la región Fronteriza se da anteriormente.

El presbítero Hugo Esponda describe su religión como una Iglesia que “ha salvado y sigue salvando a las almas que antes estaban hundidas en el error y el pecado, perdidas sin Dios y sin esperanza en el mundo” (Esponda, 1986: 23). El presbiterianismo inició sus primeros contactos en el municipio de Mazapa de Madero de la región Sierra

²¹⁵Datos del Registro de Asociaciones Religiosas, Subsecretaría de Migración, Población y Asuntos Religiosos, Secretaría de Gobernación, México 26 de Junio de 2013. tomados de la página de Internet <http://www.asociacionesreligiosas.gob.mx/es/AsociacionesReligiosas/Numeralia>

aproximadamente en el año de 1901, gracias a la labor de proselitismo de misioneros y líderes laicos llegados del vecino país de Guatemala que ofrecieron la Biblia a dos personas del lugar. Una de ellas se convirtió al evangelio años más tarde, en 1902 existían 16 personas convertidas al nuevo credo y para 1910 existían en aquel municipio un grupo de 30 personas creyentes declarados, 10 años más tarde se edificó el primer templo, 1920; el primer pastor que lo visitó fue José Coffin, miembro del presbiterio del Golfo y enviado por el sínodo mexicano. Con el apoyo del presbítero Coffin se organizó la Iglesia el día 6 de junio de ese año con el nombre de Iglesia Presbiteriana Espíritu Santo, misma que en esa fecha ya contaba con 200 miembros. Dado que esta fue la primera iglesia en la región quedó adherida al Presbiterio del Golfo de México y con ello empezó su relación a nivel nacional (ibíd.).

Hacia finales de los años cuarenta (1949) se formó el Presbiterio de Chiapas que para entonces contaba con 195 miembros, 48 familias, tres ancianos gobernantes y cinco diáconos; 10 años después (1959) tenía 911 miembros, 202 familias, seis ancianos, gobernantes, cinco diáconos, y seis capillas en su campo. En la fecha en que celebró sus primeros 25 años de vida en territorio mexicano y con mexicanos, para entonces contaba con 2,010 miembros, 502 familias, ocho ancianos gobernantes, siete diáconos, nueve congregaciones, 12 misiones, 10 templos y capillas en todo su campo. Hacia el año 1976 disminuye al darse una escisión y formarse la Iglesia Presbiteriana Independiente (Esponda, 1986).

Poco a poco los habitantes de las poblaciones locales chiapanecas se fueron integrando a la vida religiosa, así lo hizo el hijo de un trabajador de la finca Argovia ubicada en el municipio de Tapachula, quien estudió en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez en la casa de los misioneros Kempers, originarios de Estados Unidos. Cuando se graduó regresó a su población de origen para trabajar en la evangelización. Desde ese municipio, y gracias a la labor de proselitismo de líderes mazapeños, se extiende la nueva religión a los pueblos de la región Sierra: Motozintla, Amatenango de la Frontera, El Porvenir, Siltepec, Comalapa, y posteriormente a algunos de la región Fronteriza y Soconusco (Esponda, 1986). En Mazapa los primeros conversos son el presidente municipal y su esposa; y a decir de Esponda algunos presidentes municipales fueron miembros de la Iglesia presbiteriana o hijos de evangélicos que asumieron el cargo, actualmente no se sabe si los hijos de los no católicos han ocupado puestos locales importantes.

La Iglesia Presbiteriana en Chiapas fue apoyada por la Iglesia Reformada de América, a través de los presbíteros José Coffín, Juan R. Kempers y Gerardo Van Engen.

En 1931 fundan la Escuela Bíblica en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez (que más tarde recibe el nombre de Instituto Bíblico de Chiapas) en donde Los Kempers capacitaron hombres jóvenes para el servicio eclesiástico, obreros (el cargo de obrero es aquel que sirve dentro y fuera de la iglesia, quien se encarga de estar atento que todas las actividades se realicen en orden y que haga falta ningún instrumento) y pastores, a otros les reforzaron sus liderazgos y a algunos más los formaron para servir de profesores seculares en sus poblaciones de origen. Los Kempers cambiaron su residencia a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, después a la ciudad de Tapachula, donde dirigieron el Instituto y Seminario Bíblico que ha sido el semillero de pastores para las diversas regiones chiapanecas.

Otra de las regiones alcanzadas por el presbiterianismo es la región Selva, que abarca los municipios de Tila, Tumbalá, Palenque, Salto de Agua, Catazajá, La Libertad, Sabanilla; específicamente a Tumbalá llegó hacia el año 1915. En 1919 José Coffin empezó a recorrer la zona que sirvió de apoyo y expansión del credo religioso. En 1942 en el municipio de Yajalón se encontraba ya organizada la iglesia y contaba con su respectivo consistorio, perteneciente al consistorio del Golfo de México, ya que el consistorio de Chiapas se organiza en 1952.

Para el crecimiento y expansión del presbiterianismo fue necesario entrenar a líderes laicos locales que apoyaran en el trabajo de evangelización hacia la población indígena, fue así que en 1945 se nombró en la iglesia de Tumbalá al primer obrero y en el año 1953 se ordenó oficialmente el primer obrero para aquella región, quien a su vez en 1961 se ordenó pastor, convirtiéndose en el primero de su grupo que en 1974 ocuparía el cargo de presidente del Consistorio Chol de Chiapas.

Algunos choles salieron de aquel lugar y fundaron el ejido Santa María en el municipio Salto de Agua, otros más salieron en busca de tierras en el mismo municipio y Palenque, formando así nuevas localidades, con lo cual el presbiterianismo se expandió de manera rápida hacia varios municipios.

El Presbiterio Chol quedó formalmente organizado bajo el nombre de Honorable Presbiterio Chol de Chiapas el 11 de agosto de 1974; en ese entonces tenía bajo su jurisdicción 10 iglesias con sus respectivas misiones y congregaciones atendidas por el mismo número de pastores.

Una de las características del presbiterianismo desde sus inicios es que fue incluyendo en la estructura jerárquica de los templos que se iban construyendo a los recién convertidos, amén de capacitarlos para que esas mismas personas ocuparan los puestos de ancianos y diáconos primero, y quienes tenían el deseo de convertirse en pastores

habrían de ingresar a los seminarios y graduarse. Sin embargo, el incluir a los indígenas en la cristianización de la población chiapaneca no significa que hubieran tomado en cuenta la vida sociocultural de la población local, menos aún en la vida cotidiana de sus feligreses.

Cuadro 10: Instituciones educativas de la Iglesia Nacional Presbiteriana de México en Chiapas, 1995

Institución	Localización
Seminario John R. Kempers	Tapachula
Escuela Bíblica Mabel y Ruth para señoritas	Berriozábal
Escuela Bíblica Tzotzil	San Cristóbal de Las Casas
Escuela Bíblica Tzeltal	Primero en Rancho Buenos Aires, actualmente en Oxchuc
Escuela Bíblica Maya Tzeltal	Ocosingo
Escuela Bíblica Chol	Palenque
Centro Paramédico Tzotzil	San Cristóbal de Las Casas

Fuente: Hoffman, 1995: 1. Citado por Carlos Martínez García, en la siguiente página <http://www.protestantedigital.com/ES/Magacin/articulo/3781/Chiapas-diversidad-religiosa-3>, consultado el 15 de mayo de 2013. Desafortunadamente no existen datos recientes que puedan dar cuenta del crecimiento o disminución de las instituciones educativas de la INP.

Como se puede notar no hay una institución educativa presbiteriana para el área tojolabal. Existe una escuela de formación cristiana presbiteriana en la cabecera municipal de Las Margaritas pero nadie sabe si alguna vez funcionó, razón por la cual tienen que ir a la ciudad de Tapachula. Es preciso señalar que tampoco hay seminarios de alguna otra Iglesia, quienes desean ser pastores deben ir a estudiar a otros municipios o estados.

Fotografía 1. Escuela de formación cristiana presbiteriana



Fuente: De la autora. Cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, 25 de abril de 2008.

Cuadro 11: La Iglesia nacional presbiteriana de México en Chiapas

Grupo	Iglesias madre	Templos	Ministros	feligreses	Paramédicos
Mestizo	75	500	50	60,000	s/d
Tzeltal	53	400	35	50,000	60
Chol	32	190	26	20,000	20
Tzotzil	13	90	10	15,000	28
Tojolabal	2	25	1	2,000	1
Total	175	1005	122	147,000	109

Fuente: Hoffman, 1995: 1. Citado por Carlos Martínez García, en la siguiente página <http://www.protestantedigital.com/ES/Magacin/articulo/3781/Chiapas-diversidad-religiosa-3>. Los datos que contiene el cuadro son hasta 1995 y no existen más recientes.

- b) La Iglesia Nacional Presbiteriana en el municipio de Las Margaritas: los primeros conversos

Los cristianos no tienen alas como ángeles
(Entrevista AAA 10 de junio de 2008)

Fotografía 2. Primer templo presbiteriano en el municipio de Las Margaritas



Fuente: De la autora. Cabecera municipal de Las Margaritas Chiapas, 13 de mayo de 2008.

Los indígenas tojolabales del municipio de Las Margaritas desde el siglo XIX salían hacia las fincas cafetaleras de la región del Soconusco en busca de mejores ingresos económicos. En esa región el presbiterianismo se encontraba ya asentado. Abraham²¹⁶,

²¹⁶ Abraham trabajó 20 años en las fincas cafetaleras del soconusco y 30 años como cocinero en una las fincas de Jaltenango en la región de la Frailesca. Aunque en las fincas no fuera un practicante de su religión nunca la abandonó, por lo que a su regreso a Cajkam de nuevo retomó el cargo de predicador.

una de las personas a las que entrevisté para reconstruir la historia del presbiterianismo en Las Margaritas, que al momento de escribir esta tesis tenía 89 años, comentó que quienes introdujeron la religión en el municipio de Las Margaritas fueron Emiliano López y Pablo Espinoza. El primero era originario de Cajkam, municipio de la Independencia, que se encuentra a 15 kilómetros de la cabecera municipal de Las Margaritas; el segundo, de la ranchería Yocnajib, municipio de Comitán. Emiliano y Pablo anualmente emigraban a la región del Soconusco, lugar de asentamiento de fincas cafetaleras, después de un periodo de trabajo en ellas fueron convertidos al presbiterianismo. Emiliano López lo hizo el primero de enero de 1919 y poco después Pablo. Al regreso de ambas personas a sus lugares de origen evangelizaron a sus familiares y conocidos, pronto convencieron a cinco familias.

Abraham señaló que el primer culto lo realizaron con cinco personas el 16 de mayo de 1919 en la casa particular de uno de los recién convertidos²¹⁷. En la localidad de Cajkam Don Fulgencio y Don Matías fueron los primeros conversos; ambas personas poseían tierras de trabajo en el municipio de Las Margaritas en las que sembraban maíz y frijol, en una de las tantas idas y vueltas conocieron a Don Luis Calderón, originario del vecino país de Guatemala y asentado entonces en el pueblo. Después de varias conversaciones se animaron a extenderle la invitación para que se uniera a ellos con el fin de escuchar la palabra de Dios, así Luis junto a Refugio López, originario del pueblo de Margaritas, aceptó pertenecer al presbiterianismo.

No tardó la Iglesia católica en enterarse de que algunas personas en aquel lugar recóndito se estuvieran reuniendo para leer la Biblia, por lo que el sacerdote Belisario Trejo, perteneciente entonces a alguna de las parroquias de la cabecera municipal de Comitán, solicitó al comisariado ejidal Julio Hernández (padre de don Abraham) que reuniera a las personas convertidas para conminarlas a que dejaran de practicar su “nuevo credo”. En esa reunión citada, Julio Hernández se convirtió, pronto lo hizo su esposa y con ellos sus hijos que aún eran niños.

De los convertidos en Cajkam algunos recibieron capacitación para ser “predicadores de la palabra de Dios” y fueron los primeros en recorrer el municipio de Las Margaritas²¹⁸. En 1920, en la cabecera municipal de Las Margaritas lograron

²¹⁷Entrevista Abraham López, 18 de marzo de 2008, Cajkam, municipio de La Independencia, Chiapas, México; y Esponda, 1986.

²¹⁸ Algunos misioneros de Estados Unidos de Norteamérica también recorrieron las localidades más alejadas de la cabecera municipal de Las Margaritas, luego lo hicieron chiapanecos llegados de la ciudades de San Cristóbal de Las Casas y de Tapachula, y los propios locales.

convertir a la primera familia con seis miembros, posteriormente dos familias, una con cuatro hijos y la otra con tres, y más tarde se les unió Pedro, que había emigrado a trabajar a las fincas cafetaleras del Soconusco en donde por primera vez se enteró del evangelio, quien pronto se convirtió en líder del grupo, lo que permitió su rápido crecimiento. En Cajkam se encontraba la única iglesia cercana a la que se habían convertido los margaritenses, por lo que tenían que viajar a esa población todos los domingos para asistir al culto. Rápidamente varios margaritenses se interesaron en el nuevo credo, lo que hizo que el grupo reuniera los requisitos para que se convirtiese primero en una congregación (las congregaciones son dirigidas por ancianos, quienes incluyen pastores y los líderes que les asisten); así en 1930 se consolidó la primera congregación evangélica presbiteriana y el 18 de febrero de 1940 se erige como Iglesia, en ese mismo año se ordenaron dos ancianos gobernantes, uno de ellos trabajó desempeñando ese cargo por 38 años. Mientras los convertidos no tenían templo los cultos se realizaban en casas habitaciones de los feligreses, no fue hasta el año 1929 en que se edificó el primer templo evangélico en la cabecera municipal de Las Margaritas (ver foto de este apartado) y que los presbiterianos tuvieron un lugar oficial para celebrar sus cultos. Lentamente los feligreses fueron en aumento, por ello el año 1949 tuvieron la necesidad de reconstruir aquel templo, siendo el testigo fiel de aquellos primeros años de evangelización por parte de los presbiterianos en el municipio²¹⁹.

Desde la cabecera municipal margaritense se extiende el presbiterianismo hacia otros municipios como la Independencia y Comitán. Estos municipios fueron alcanzados por el presbiterianismo gracias al trabajo misionero de los feligreses. Después de iniciado el trabajo evangélico en pueblos importantes se dieron a la tarea de conquistar localidades selva adentro. Según testimonios, después de evangelizada la cabecera municipal, la localidad del Edén fue el lugar en el que se creó una de las congregaciones más importantes desde donde salieron predicadores evangelizadores hacia la selva. Después de haber llenado los requisitos necesarios el grupo fue ascendido a congregación y por acuerdo del presbiterio de Chiapas subió al rango de Iglesia bajo el nombre de Luz y Verdad. Habiendo heredado el carácter misionero de quien los hubiera fundado, los conversos del Edén comenzaron a realizar labor de proselitismo hacia otras localidades más lejanas como Santa Ana Ojo de Agua en donde se construyó la iglesia Luz y Verdad en el año de 1973. Los miembros de esta Iglesia se encargaron de encumbrar otras

²¹⁹Entrevista a Abraham López, 18 de marzo de 2008, Cajkam, municipio de La Independencia, Chiapas, México; y Esponda, 1986.

misiones en poblaciones selváticas. Con el trabajo de misioneros del Edén se logró organizar en el año de 1977 a Santa Ana Ojo de Agua y en 1981 al Carmen Villa Flores²²⁰. Para lograr la conversión de tojolabales monolingües se prepararon a personas tojolobales para facilitar la comunicación con el propósito de que evangelizaran en su lengua materna y avanzar hacia los lugares de poco acceso.

En el municipio de Las Margaritas las escuelas se instalaron después, un pastor que en 2008 tenía 52 años comentó que a los 18 años apenas sabía leer y escribir. La mayoría de las personas que vive en las localidades de edad entre 50 y 60 años no sabe, algunas que sí lo hacen se trata de aquellas que se involucraron en actividades ajenas a su localidad. Por ejemplo, dos personas de origen tojolabal, que se convirtieron a temprana edad, uno de Santa Ana Ojo de Agua y otro del Carmen Villaflores, consiguieron aprender a leer a través del apoyo de personas que la propia localidad pagaba para que enseñara a los niños de ese entonces, ya adultas fueron electas por sus comunidades religiosas para que dirigieran a los grupos. Las dos salieron de su localidad de origen para trasladarse a la ciudad de Tapachula e integrarse al Seminario teológico presbiteriano Dr. Juan R. Kempers, fundado en el año 1990²²¹. Una de ellas también estudió por correspondencia, con Estados Unidos. Al seminario Kempers acudían personas de todas las regiones chiapanecas. Las primeras aprendieron a desenvolverse en el área teológica y técnicas de cultivo, también fue un espacio en donde se establecieron relaciones sociales con personas del mismo credo religioso y lenguas de diferentes regiones, en el que el principal tema era la modificación de su sistema de vida. Aun a pesar de que el presbiterianismo fue y es una de las Iglesias que ha tenido como principal instrumento el uso de las lenguas indígenas, en el seminario la instrucción se dio y se da en español.

La relación entre los estudiantes y profesores del Instituto era de manera comunitaria, de apoyo y solidaridad; por ejemplo, tres de los primeros estudiantes del

²²⁰Entrevista a AAA, 11 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México. Martínez Lavín explica que en el área conocida como tojolabal hasta 1974 no había grupos no católicos sino hasta 1982 y 1984 cuando guatemaltecos atraviesan la frontera y buscan refugio en tierras mexicanas, particularmente en Las Margaritas, quienes ya llegaron bajo la cobertura de una Iglesia diferente a la católica, cuyos personajes contribuyeron a que los mexicanos se convirtieran.

Carmen Villaflores se encuentra aproximadamente a dos horas en furgoneta desde la cabecera municipal de Las Margaritas; hasta 2008 era una localidad en que la mayoría de sus habitantes pertenecía a iglesias no católicas, los católicos eran una minoría.

²²¹ El Seminario Teológico Presbiteriano Dr. Juan R. Kempers enseña en español, tiene ocho cátedras, acepta a personas que han culminado su educación secundaria, que se gradúan como Diplomado(s) en teología y Licenciatura en teología; no tiene formación de profesores, sí formación práctica; obtenido de <http://www.reformiert-online.net/adressen/detail.php?id=11334&lg=span>, consultado el 15 de febrero de 2013. En la página web aparece como fecha de fundación 1990, sin embargo en 1984 se ordena el primer pastor de la región tojolabal por ese seminario.

municipio de Las Margaritas, de origen tojolabal, tenían varias características en común, la más importante era la de tener pocos recursos económicos, por lo que fueron apoyados por profesores, estudiantes e integrantes de iglesias cercanas. Los profesores fomentaron entre los estudiantes la solidaridad y la práctica de la responsabilidad a través de actividades propias del Instituto, por ejemplo en el alba los estudiantes iban a limpiar el cafetal, posteriormente regresaban para desayunar y después del almuerzo les daban horas de esparcimiento, para jugar fútbol y básquetbol, que servían de momentos de socialización; la comunidad se reprodujo en estos espacios pues la mayoría de los estudiantes llegaban de zonas rurales.

Algunas de las materias que se impartían en el seminario eran: Estudios inductivos de la Biblia y omilética. El primero se refiere a la enseñanza de la lectura de la Biblia y su interpretación, es decir, un versículo debe ser explicado por el mismo capítulo de la Biblia, no por otros medios o libros, es “sacarle la esencia del significado de la Biblia”²²². El segundo, se refiere a cómo preparar los sermones que se van a predicar y decir correctamente. Las personas tenían que saber presentar la palabra de Dios ante los feligreses (información de campo, abril de 2008).

El 24 de julio de 1984 se ordenó Antonio, el primer pastor de origen tojolabal, que fue instalado en la localidad Santa Ana Las Flores. Esto fue importante para los tojolabales porque tuvieron información de primera mano y no de personas ajenas a su localidad. Cuando Antonio se incorporó a la localidad señaló que renunció a todas sus actividades, incluyendo la de agricultor, para centrarse de lleno en la actividad religiosa. Al dejar las actividades agrícolas la autoridad local, el presidente del comisariado ejidal, le hizo una pregunta: ¿iba a ocupar la parcela que le había heredado su padre o se la traspasaba a otra persona? Durante los cuatro años que duró su estancia en el seminario le permitieron que no la cultivara y fuera su esposa quien se hiciera cargo de la siembra del café, con el apoyo de la familia del esposo. Antonio en asamblea señaló que no le interesaba la tierra, por tanto dejaba su parcela a disposición de ella para que se traspasaran los derechos a otra persona y él dedicarse de tiempo completo al ministerio de Dios.

Después de instalarse Antonio en la localidad logró edificar el primer templo presbiteriano y la casa pastoral que de manera inmediata ocupó junto con su familia. Al quedar formalmente instalada la Iglesia y tener un responsable de tiempo completo para

²²² Entrevista AAA, 7 de abril de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

la evangelización, se erigió como el centro rector desde donde Antonio se encargaría de recorrer la selva para evangelizar a la población tojolabal y no tojolabal e incorporarlos a la Iglesia Nacional Presbiteriana. Gracias al trabajo que Antonio realizó por la selva margaritense a principios de los noventa se instalaron alrededor de treinta iglesias en diversas localidades. Sin embargo, mantener las iglesias no era tarea fácil, pues a los pastores no les gustaba ir hasta ellas porque había que hacerlo andando, el argumento era que no tenían esa costumbre, no había compromiso de parte de los pastores, por ello en cada reunión se hacía oración por Antonio para que fuese él quien siguiera andando la selva. Además si enviaban pastores que desconocían las formas de vida de los pueblos indígenas, poco acostumbrados a vivir bajo esas condiciones y las inclemencias del tiempo, hacía que no se prestara la atención necesaria a los fieles, en cambio si los propios locales se convertían en pastores estarían habituados a las circunstancias del medio social, económico, político y cultural.

En 1984, se instaló en Santa Ana Las Flores el primer seminario de capacitación organizado por tojolabales y para tojolabales, ahí se reunían cada mes 15 jóvenes de diversas localidades que participaban en el seminario por espacio de 10 días, para convertirse en predicadores y pronto en líderes de la región y del municipio. El curso impartido por Antonio se dividía en sesiones de 10 días por mes durante un año. Dado que la Iglesia no tenía dinero para sufragar los gastos de alimentación, eran los propios estudiantes quienes se encargaban de llevar la despensa, que consistía en frijoles y maíz, para que las mujeres feligresas de la Iglesia la prepararan. El seminario tuvo permanencia por espacio de cuatro años, tiempo durante el cual se capacitaron por lo menos 70 personas de diversas localidades, quienes posteriormente fueron los evangelizadores y predicadores y predicadores en la región y otros salieron para perfeccionar su instrucción en otros seminarios, algunos al de Tapachula, otros a Mérida, Yucatán, y se convirtieron en pastores; en 2008 uno de aquellos jóvenes aún sigue en Santa Ana a cargo de la iglesia que Antonio fundó; otros más llegaron a iglesias del municipio y varios a diferentes regiones y municipios del estado de Chiapas.

Después de la ordenación pastoral de Antonio y que comenzara el trabajo en la selva, fue necesario ordenar a otra persona que apoyara en la evangelización de tan remotas localidades, así se ordenó el pastor Roberto que al igual que Antonio salió de su localidad para ir al Seminario Dr. Juan R. Kempers y estudiar. Roberto, originario de la localidad El Carmen Villaflores, después de su ordenación pastoral fue instalado en su propia localidad y se encargó al igual que Antonio de recorrer las diversas localidades

que aquél no podía hacer por falta de tiempo. En la localidad Carmen Villaflores, Roberto fue una pieza clave que se encargó de “levantar obras selva adentro”²²³.

A decir de Antonio, la principal actividad que desempeñaron fue fundar centros de capacitación en donde se concentraban, organizaban y capacitaban a los líderes (ancianos y diáconos). Esto se hizo con el fin de orientar el liderazgo y atender a las iglesias existentes en la región. Antonio llegó tener a su cargo hasta 32 localidades en las que estableció y edificó con el apoyo de los feligreses una iglesia, con una estructura interna (ancianos, diáconos y predicadores) que permitiera el buen funcionamiento.

Otra localidad importante del mismo municipio de Las Margaritas para la evangelización de los tojolabales fue El Edén. Fue la primera localidad que los presbiterianos evangelizaron y se convirtió en el centro rector, pues desde ahí salían para evangelizar la selva. El Edén después de ser el centro rector fue abandonado hasta 1984 en que Antonio regresó como pastor y decidió que esa localidad fuera el centro de reforzamiento del liderazgo a través del proyecto de creación de diáconos y ancianos.

El proyecto tojolabal de formación de diáconos y ancianos en el seminario del Edén tuvo éxito. Aquellos diáconos y ancianos que lograron culminar sus estudios, a cada uno se les asignaron una región que tendría que recorrer para evangelizar y permitir así el crecimiento del presbiterianismo en las diferentes zonas del municipio margaritense. Así surgieron los primeros líderes de las localidades El Edén, El Carmen Villaflores y Santa Ana las Flores; tales líderes permitieron el fortalecimiento y facilitaron el trabajo iniciado.

Junto a la evangelización se impulsó la formación de un grupo musical y de alabanzas que se le denominó Soldados de Cristo. Este grupo fue fundamental porque comenzó a amenizar las campañas evangélicas que se programaban como giras en diversas localidades. En las localidades, los hombres se divierten jugando básquetbol y fútbol, mientras que las mujeres no había una actividad deportiva para divertirse así que cuando llegaban los evangelizadores a las localidades y se instalaban colocando un altoparlante y comenzaban a cantar, las personas se iban acercando, después de los cantos llegaba la predicación por parte del pastor. Las autoridades de algunas localidades después que el grupo terminaba el concierto y el pastor su predicación, recibían invitación para volver a realizar esa actividad. Así fueron a la localidad de Sabanilla, donde hablan

²²³ Entrevista AAA, 7 de abril de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

cuatro lenguas: tojolabal, español, tzotzil y chol. Ahí necesitaban traductores de cada una de las lenguas.

Una de las ventajas que tuvo INP al ordenar pastores locales fue que al ser originarios del municipio conocían bien la problemática que aquejaban a sus paisanos y tenían el conocimiento de su municipio, lo que les permitió visitar los lugares más inhóspitos y poco conocidos. Compartir la comida con la gente que los albergaba durante las visitas fue vital para la propagación del evangelio. Los grupos que iban de visita generalmente estaban integrados por personas de escasos recursos económicos, entonces no había posibilidad de llevar despensa, una generalidad hasta el año 2008. Los grupos que visitamos se hicieron cargo de la alimentación durante los días que estuvimos en la localidad.

El trabajo que desempeñaron los pastores de origen tojolabal fue realizar campañas en todo el territorio chiapaneco, una muy recordada es la que se denominó Cruzada Mexicana. En esa cruzada visitaban no sólo su municipio sino otros, distribuían volantes, hacían campañas evangelísticas, celebrando cultos, visitando de casa en casa a personas católicas para convencerlos de cambiarse de afiliación religiosa, entre otras actividades más.

Ahora bien, en el periodo de la finca los hombres como mujeres aprendieron la degustación por el alcohol, y poco a poco lo incluyeron en todos los ámbitos de su vida hasta terminar siendo un problema social difícil de tratar. Lo mismo se injería para hacer peticiones a la tierra que en los rituales de curación, para pedir la mano de una señorita en matrimonio, celebrar los bautizos y matrimonios, cuando se graduaban los primeros niños de educación primaria, y qué decir de las fiestas patronales o de algún santoral. También fue común que en algunos sitios los dueños de las fincas o quienes detentaban algún poder en la localidad eran los principales expendedores de este líquido, además lo vendían a crédito, y cuando la persona no podía pagar la deuda debía pagarla por medio del trabajo u otorgaba sus tierras como garantía, en el ejido comprometía su cosecha generalmente de café.

Quienes practicaban el presbiterianismo consideraron al alcoholismo no un problema social, menos aún una enfermedad, sino como un vicio difícil de erradicar al que debían combatir y lo convirtieron en su reto. Toda aquella persona que dejaba el catolicismo tenía como primera regla abandonar el alcohol en todos sus ámbitos sociales, al dejarlo se convertía en uno de los cambios más notables. Esa persona que se cambiaba de afiliación religiosa era quien compartía su testimonio con otra persona señalando las

mejoras de su vida, sobre todo el mejoramiento de la relación familiar, de tal forma que servía de multiplicación del evangelio. Lo que trajo como corolario que quienes tenían el expendio de alcohol fueran los primeros que se opusieran a que otros grupos no católicos se instalaran en las poblaciones tojolabales, argumentando que con el ingreso de iglesias no católicas la “tradición cultural estaba en peligro de extinción”²²⁴.

Los conversos señalaban que el cambio no se daba de manera individual, puesto que si el jefe de familia modificaba su forma de vida se transformaba la vida familiar y con ello la vida en comunidad, un pastor señaló que querían que el cambio fuera de manera comunitaria. El tiempo invertido en los espacios rituales lo ocuparían para dedicarle más al culto y la oración.

Lo que pasó es que muchos comenzaron a escuchar [la palabra de Dios]... encontraron las puertas abiertas [en los templos] ...entonces queríamos que mucha gente de la comunidad aprendiera a salir de los vicios y de las costumbres que pueden afectarnos, afectar nuestra salud, nuestra vida, nuestras relaciones sociales, y realmente en ese tiempo, decimos que existían muchas cosas, como es la cuestión de los vicios, [que] acababan en pleitos...²²⁵

Según testimonios de los feligreses dejar la bebida alcohólica se tradujo en una mejor convivencia con la familia, o como ellos mismos señalan: “el evangelio bien vivido es beneficio y bendición para las personas y la comunidad”²²⁶.

Si el alcoholismo fue y es un problema dentro y entre las poblaciones indígenas, no era ni es el único, los pastores consideran que los tojolabales en la época de los sesenta vivían de manera insalubre, pues en la casa convivían con los animales, relatan que las personas estaban acostumbradas a comer y dormir con los cerdos, perros, gallinas, entre otros: al lado del fogón dormía el marrano mientras la familia comía, en la noche quedaban dentro de la misma habitación que hacía de cocina, sala y además de dormitorio de los animales, era común que la mayoría de la gente tuviera piojos, que las personas murieran de paludismo, señalan que en lo que respecta a la salud “había mucho atraso, había mucho descuido en ese aspecto”²²⁷. La principal arma y elemento para erradicar

²²⁴ Entrevista VZC, 20 de abril de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

²²⁵ Entrevista AAA, 11 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

²²⁶ Entrevista FPR, febrero de 2008, Santa Ana Ojo de Agua, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

²²⁷ Comunicación personal RP, 20 de mayo de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México.

algunas de esos problemas fue la Biblia, “teníamos que buscar un pasaje de la Biblia que hable de la salud, para que no se ofenda la gente, si no nos corrían, había que ser muy cuidadosos, no podíamos llegar de manera tajante a decirles que su manera de vivir no era correcto”²²⁸.

Antonio fue el primer pastor de origen tojolabal en la región que en su infancia vivió el alcoholismo de su padre y todos los problemas que de la enfermedad se desprende. Su padre se cambió de afiliación a principios de la década de los setenta del siglo pasado, al hacerlo dejó el alcohol, en diversas ocasiones dio su testimonio que sirvió de ejemplo para que diversos hombres aceptaran cambiarse de afiliación religiosa.

Con el fin de mejorar el sistema de salud INP, a través de ILV, tuvo a bien capacitar a paramédicos tojolabales quienes posteriormente se convirtieron en pieza clave dentro de la Iglesia y en las localidades. Los paramédicos se convirtieron en agentes importantes, existe una persona que tenía 70 años en 2008, fue paramédico de su localidad, a raíz del conflicto neozapatista tuvo que dejarlo. Esta persona se encargó de enseñar a otras la limpieza de la casa y separar a los animales de la convivencia humana, ayudando a hacer corrales para los animales, para tal razón la Biblia fue el instrumento principal que apoyó esta actividad. También llegaron a la zona médicos de diferentes regiones del país, particularmente del norte y centro, y de Estados Unidos de Norteamérica. Los medicamentos y las consultas eran gratuitos. Estas campañas no fueron casuales sino más bien se hicieron con la finalidad de ganar adeptos.

En localidades selva adentro el principio de sanidad fue muy importante, y para resolver problemas menores algunos pastores asumieron un papel preponderante al aprender en el Seminario técnicas de curación, de ello da cuenta el siguiente testimonio:

Espiritualmente usted sanó nuestra alma, físicamente sanó nuestro cuerpo con todas las ayudas y consejos que usted daba, qué tenemos para ser sanos, y tan pronto que recibíamos el milagro de sanidad, por el medio que usted usó, incluso los líderes católicos opinaron que no dejen salir a su pastor, porque él les ha beneficiado físicamente y espiritualmente, él no ha preguntado si es católico o es presbiteriano, él ayudó en la comunidad²²⁹.

²²⁸ Entrevista AAA, 21 de mayo de 2008, Cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

²²⁹ Entrevista EGA, 11 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

INP, además de apoyar en ámbitos como el de la salud, también apoyaron en la educación. En los inicios del presbiterianismo la mayoría de sus feligreses eran analfabetos, muchos de ellos señalan que aprendieron a leer con la Biblia. La Biblia no sólo fue el instrumento de evangelización sino también un medio por el cual se conocieron las letras, eso ocurrió en Santa Ana Las Flores, después en Santa Ana Ojo de Agua, los testimonios abundan acerca de que los pastores también enseñaron a leer, casi siempre a leer, no a escribir. Los testimonios revelan dos vertientes: los que aprendieron a leer por bendición y milagro de Dios, Dios les revelaba en sueños cuándo y qué parte de la Biblia leer. La segunda es que cuando una persona aprendía servía de multiplicador en los templos. Los templos fueron usados como salones de clase para los adultos, pues en las localidades no existían escuelas sino hasta después de los ochenta e incluso después de los noventa. En la localidad de Santa Lucía Ojo de Agua varios feligreses dieron testimonio de que aprendieron a leer por “obra y gracia de Dios.” Se dice que en algunas regiones en donde el evangelio se introdujo fue también en donde se avanzó con la lectura. Se puede decir que algunas personas aprendieron a leer con la Biblia, por el ILV y por la “gracia del Señor”.

Es verdad que en el municipio de Las Margaritas el protestantismo se hace presente a mediados del siglo XIX, eso no quiere decir que en todas las localidades tojolabales se llegara al mismo tiempo, sino que se dieron en diferentes tiempos, fechas y con sus procesos particulares. Para el análisis que presento me interesa poner como punto de partida la fecha en que se inicia en el municipio.

Como indiqué al inicio de este apartado, no se ha documentado en el municipio cuándo, cómo y por qué se dio el ingreso del protestantismo, al igual que el reclamo que Ruz hiciera en la década de los ochenta debido a la falta de interés de la antropología chiapaneca para con este grupo, lo mismo ha ocurrido con la historia del protestantismo entre los tojolabales, los no católicos han ocupado unas líneas en las investigaciones existentes para señalar que los cambios de afiliación religiosa son una de las tantas formas que obligan a los indígenas a abandonar sus prácticas comunitarias y su identidad étnica.

En el trabajo inicial del protestantismo los agentes de pastoral combinaron la teología con actividades de prosperidad para los conversos, sin embargo las mejoras económicas no se vieron ni se han visto reflejadas de manera convincente.

El presbiterianismo en sus inicios en el municipio no tuvo proyecto ni objetivos claros, porque quienes iniciaron la práctica fueron trabajadores de las fincas cafetaleras de grado de alfabetización mínimo, por lo que su único fin fue reclutar a otras personas e

iniciar oficialmente una religión diferente que les permitiera mantener un sistema de vida distinto a cuando eran católicos. Puedo decir que los del ILV no realizaron ningún tipo de trabajo en comparación con la región de los Altos.

Así, pues, los tojolabales convertidos al protestantismo lo hicieron mediante la migración de las fincas, por su contacto con guatemaltecos que llegaron tras la guerra civil en su país que se empleaban como obreros en los cultivos de café, al igual que los indígenas locales, y por la labor de proselitismo llevada a cabo por tojolabales entre los propios tojolabales, añadiendo la propia actividad pastoral.

El paisaje religioso en el municipio de Las Margaritas es diverso, existen pocas localidades en donde el total de sus habitantes se declaran católicos; por ejemplo, con el estallido del movimiento neozapatista los tojolabales que arribaron a la cabecera municipal llevaron consigo sus religiones y construyeron sus templos gracias a las remesas que los emigrantes a Estados Unidos enviaron a sus familiares.

4.2 Los evangélicos ante la adopción del ideal comunitarista

En el continente americano estaban ocurriendo cambios importantes, en 1980 Estados Unidos eligió como presidente a Ronald Reagan, con ello los evangélicos de centro-izquierda incitaron a los fieles estadounidense para que se involucrasen en los asuntos sociales, tales como empleos para los pobres y apoyar en la disminución del hambre mundial, sin embargo no logró llamar la atención de la gran mayoría de los evangélicos. Los neoevangélicos promovieron la construcción de valores, como la justicia social para distinguir entre lo cultural y lo bíblico, y construir el reino “aquí y ahora” (Stoll, 1990: 214).

La doctrina central de los neoevangélicos fue predicar la hermandad universal y estimular los “movimientos de pueblos” y de tribus enteras en “unidades homogéneas”. Algunos grupos que se convirtieron al protestantismo sin tener que atravesar por barreras raciales, lingüísticas o de la Iglesia misma, fueron los que más rápido crecieron y los socialmente más “homogéneos” (Stoll, 1990).

En América Latina un ala de las Iglesias protestantes denominadas neoevangélicas reformuló su política de acercamiento a los feligreses, considerando que había que atender a las necesidades humanas (salud, educación, entre otras) y sociales. Mientras, los fundamentalistas creían que la vida religiosa liberal perdía su vitalidad y convicción, que se estaba re-emplazando el estudio bíblico por la psicología popular, el evangelismo por

los servicios sociales, la fe religiosa por las causas políticas, y a Dios por el hombre, con lo que se traicionaba la esencia de la fe (ibíd.: 62, 63).

Cuando los protestantes adoptaron la idea de evangelio social como el fruto práctico de la teología significó para algunos la instauración del reino de Dios en la tierra. En la pastoral con visión social no se encuentran las afirmaciones dogmáticas sobre Cristo, sino la enseñanza moral de Jesús y sus implicaciones sociales, por ello el compromiso cristiano de instaurar el Reino de Dios en el mundo (Galindo, 1992: 246). El evangelismo social tuvo como premisa fundamental la obligación de trabajar para transformar las estructuras sociales y contribuir a establecer un orden justo y fraterno en comunidad.

La preocupación social los llevó a modificar su interpretación de la Biblia y lo hicieron de acuerdo con cada región y con los tiempos en que vivían. Esta ala del protestantismo causó opiniones encontradas y resentimientos por la falta de aprecio del esfuerzo a las actividades emprendidas, así lo demuestra la siguiente cita: “cuando insistimos en nuestro propio camino... vienen entonces las acusaciones de herejía y las luchas institucionales. No hay aprecio por el esfuerzo nacional de pensar por cuenta propia, no hay sensibilidad para tratar lo local” (John Stam, 1985, citado por Stoll, 1990: 213).

Una de las características del protestantismo moderno fue la de ser más flexible en la interpretación de la Biblia. Stoll (1990) señala que los intelectuales protestantes de la Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL) fueron los primeros teólogos de la liberación que consideraron la pobreza como un pecado social al que había que combatir. El presbiterianismo que incursionó en Las Margaritas fue el más tradicional y asistencialista, cada persona que aceptaba pertenecer debía cumplir todo aquello que no estaba permitido hacer (dejar el alcohol, defender la monogamia, entre otras características) e incorporarse por completo a la comunidad religiosa.

Los fundamentalistas se encontraban más preocupados por la enseñanza de la teoría evolucionista en las escuelas, por la decisión de la Suprema Corte (1962) de proscribir la oración en las escuelas públicas, por su decisión de legalizar el aborto (1973), de la igualdad para las mujeres, de los derechos de los homosexuales, quienes obstaculizaron las actividades que tenían como premisa fundamental reformular la vida social de los feligreses.

De Estados Unidos salían profesores y radiodifusores para evangelizar a distintos sectores sociales de países latinoamericanos, al mismo tiempo que traducían la Biblia a

los diferentes idiomas existentes en el mundo, producían discos con música cristiana, cintas y programas de radio con contenidos religiosos, y trataban de llenar a países enteros con sus mensajes bíblicos (Stoll, 1990).

En el municipio de Las Margaritas en los ochenta, como dejé asentado en párrafos anteriores, los protestantes iniciaron la capacitación de algunos tojolabales. Una vez terminada su instrucción en diversas áreas, especialmente agrícola y salud, empezaron a recorrer diversas localidades principalmente aquellas que no habían sido evangelizadas. En esas localidades siguieron con los proyectos de mejorar la vida a través de la sanidad y los servicios de salud, e incorporaron el tojolabal como un medio para conquistar rápidamente más adeptos, optando por crear “comunidades cristianas”, que se perfilaron hacia un estilo “sectario”. Las comunidades cristianas retomaron aquellos elementos de la llamada comunidad que ayudarían a mantener la cohesión de los grupos respetando los aspectos socioculturales de sus feligreses, pues no se podían “borrar de un plumazo” lo que habían aprendido en su otrora vida religiosa católica, lo que sí es cierto es que en los hijos de los conversos, que aún eran muy pequeños cuando sus padres se cambiaron afiliación, el proceso fue distinto; porque ellos jamás conocieron las prácticas católicas. También consideraron necesario reproducir la solidaridad porque se trataba de grupos pequeños ante los católicos. La solidaridad como acto que permitiría a los integrantes de la comunidad protestante su homogeneidad.

Los conversos suplieron algunos elementos de la cosmovisión indígena, por ejemplo los rezos que se hacían y el alcohol que se le daba a la tierra antes de comenzar la siembra mediante la oración realizada por el pastor para que la cosecha diera sus frutos en todo su esplendor, pues Dios es el único que podía hacerlo; otro caso se dio cuando se fundó Chacalá anexo Saltillo, diversos pastores bendijeron y oraron para que sus tierras fueran prolíferas, la semilla germinara, la población viviera en comunidad como Dios manda. Cambiaron los cantos de lamentación suaves por los exuberantes cantos con baterías y danzas. Es común entrar a las iglesias y ver a hombres, mujeres y niños tojolabales danzando y cantando a gritos.

Algunos conversos del municipio de Las Margaritas empezaron a interpretar de forma distinta su entorno socio-cultural. El dolor y la angustia persistieron pero tuvieron otro sentido. Generalmente cada persona tiene una experiencia distinta; describen un antes, como sorda, ciega e ignorante, y un después que es de convivencia familiar, de solidaridad entre los miembros de su familia y grupo y de la pertenencia de su vida a Cristo. La sensación de angustia e impotencia aparentemente desaparece, se sienten

fuertes y seguros frente a las adversidades que se les presenta en la vida cotidiana, pues tienen un aliado, Dios.

La conversión de cada persona tojolabal margaritense (hombre o mujer) se orientó hacia un estilo de vida prescrito por la fe: renunciar al alcohol, al tabaco, al sexo, a las drogas, la homosexualidad, el lesbianismo, la poligamia, el baile y el canto mundano, y a todo aquello que era considerado por la nueva religión un pecado. Los beneficios que las personas conversas obtenían al dejar las actividades mundanas fueron individuales, que a decir de los pastores locales repercutió a nivel comunitario, pues fueron y son un ejemplo de cambio de vida, no obstante, aunque la idea era convertir a grupos grandes y crear verdaderas “comunidades religiosas” esto no fue posible, porque no tuvieron los elementos necesarios, como brigadas numerosas de personas y de larga duración, ni la infraestructura, además de que pronto recibieron el rechazo de las localidades que políticamente defendían la tradición de sus pueblos.

Los recién convertidos al inicio se movieron en el terreno tradicional del protestantismo y se orientaron a la lectura de la Biblia, completada con la iluminación interna del Espíritu Santo. Después se les ofreció la posibilidad de conformar la comunidad, que es la iglesia local. Ésta pretendió tener un concepto claro del mundo y de los designios de Dios en cada una de las personas y sabe las verdades en la cuales el convertido ha prometido creer. Ella le fue indicando lo que Cristo espera de él en las diversas situaciones de la vida para mantener el camino iniciado de la conversión, entregarse a ella sin restricciones. La comunidad (miembros de la iglesia) acoge al recién convertido; le apoya en la comprensión de su nuevo sistema de vida en la que le espera mejores condiciones, le somete al proceso de resocialización, le hace sentir seguro mientras va internalizando una nueva visión de Dios. El individuo va aprendiendo donde está la verdad, cuáles son los males morales y cuáles son los enemigos que debe combatir. La comunidad vista como un ente real y la Biblia son fundamentales para las religiones no católicas; la primera como cristalización de tal realidad y agente de socialización, y la segunda como instancia doctrinal inapelable. La Biblia es usada como símbolo y condición aparentemente necesaria para salvaguardar una tradición particular y no como fuente de doctrina.

El grupo es el responsable de crearle al individuo una nueva identidad además de hacerle creer que es la única, sana y legítima, pero que se halla constantemente amenazada por el exterior; por ello le hará ver quiénes son los enemigos para que pueda precaverse. La persona tendrá otro lenguaje y códigos que les permitirá comunicarse con el grupo.

La comunidad comenzó a tener cabida en el discurso y en la práctica, así en el municipio de Las Margaritas las localidades que fueron fundadas por no católicos reglamentaron su convivencia; por ejemplo, en la localidad de Santa Ana Las Flores, el crecimiento de población hizo que las autoridades ejidales solicitaran ampliación de tierras ante la SRA. Cuando la ampliación les fue otorgada a ese lugar fueron enviados jóvenes de Santa Ana Las Flores, muchos de ellos recién casados, además tenían la característica de que la mayoría se había cambiado de adscripción religiosa, así lo describe el siguiente testimonio:

...la mayoría que llegamos a poblar a ese lugar Santa Ana Las Flores éramos evangélicos, así que los que van a venir los tenemos que predicar, porque no queremos que nuestros hijos vean a la gente mayor fumando cigarro, emborrachándose, entonces tenemos que decirle si están dispuestos de que ellos recibieran la misma fe de los que viven allí, que lo piense, se dio un tiempo como requisito para que alguien llegue a vivir con nosotros en la comunidad, de un plazo de seis meses que piense; que sí se le va a dar el ingreso, pero con estos requisitos, que no tome, no fume y que se una con los evangélicos, eso fue una ley de la comunidad, [así] se les recibía en la iglesia y en la comunidad²³⁰.

Cada una de las Iglesias, en el municipio de Las Margaritas, que ha llegado a instalarse ha tenido un proceso diferente; las de más éxito han sido las neopentecostales, al incluir en su ritual la sanación que ha permitido a muchos tojolabales encontrar respuesta a una de sus problemáticas más comunes: la salud.

La Asamblea de Dios utilizó a cada miembro de su Iglesia para que evangelizara, produjo ejércitos de predicadores al aire libre, profesores y diáconos para las escuelas dominicales, convirtieron sus templos en sus propias casas y no en extrañas.

Cada iglesia existente en Las Margaritas ha creado su comunidad religiosa-cristiana con su propia cosmovisión (religiosa, valoración de su entorno sociocultural) y limitación (estructural y educativa), incluyendo en su mundo cualquier tipo de divergencias (disputas por los liderazgos entre muchas más). Así, por ejemplo, en la localidad de San Antonio Los Altos, en la que en 2008 el presidente del comité del

²³⁰ Entrevista AAA, 11 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas Chiapas, México.

comisariado ejidal era pastor ordenado en 2007 por la iglesia protestante, Escuela Teológica Misionera CENANI Interdenominacional, ubicada en la ciudad de Huehuetenango, Guatemala, señalaba la solidaridad como uno de los principios de la comunidad.

Su expresión de solidaridad se basaba en que los habitantes de la localidad sin importar su credo religioso estaban apoyando en el acarreo de agua para la construcción de un nuevo templo, en el patio de su casa. Lo trascendente de este hecho es que en las poblaciones en donde los no católicos estaban asumiendo la presidencia del comisariado ejidal, como máxima autoridad, estaban reproduciendo el discurso de comunidad como la máxima expresión de convivencia, no obstante, sólo bastaba con explorar un poco la vida cotidiana de las personas para enterarse de la diversidad de convivencias y discursos, incluso entre los mismos grupos no católicos y dentro de ellos.

En esa misma localidad algunos presbiterianos estaban pidiendo su adhesión a la Iglesia Presbiteriana Renovada, que tiene su sede en la cabecera municipal de Las Margaritas, y comentaron que el comisariado quería disciplinar a los habitantes de la localidad, es decir, que cumplieran con los acuerdos tomados en asamblea, uno de ellos era que todos los hombres habitantes de la localidad tenían la obligación de otorgar un día de trabajo gratis a la misma y no todos estaban de acuerdo en hacerlo.

En este apartado hemos visto cómo los grupos religiosos no católicos han construido comunidades religiosas en medio de una diversidad de Iglesias en el municipio o en sus localidades. En el siguiente analizaré la diversidad religiosa existente en el municipio de Las Margaritas.

4.3 La diversidad religiosa entre los tojolabales del municipio de Las Margaritas, Chiapas

El Censo General de Población y Vivienda de 1970 contabilizó para el municipio de las Margaritas 389 personas no católicas que correspondió al 1.19% de la población total. Cuatro décadas después en el 2010, la población que se declaró no católica fue del 35.11% y en el rubro de otra religión, sin religión y no especificado el 13.01% (INEGI, 2010). Al hacer la suma de ambos registros presentados por el INEGI encontramos que el 48.12 de la población del municipio de Las Margaritas se declaró protestante.

En el municipio de Las Margaritas existe una diversidad de Iglesias a las que sus habitantes asisten. Existen localidades en donde el total de la población se declara

católica, otras donde todos son protestantes, y otras más donde la co-existencia de varias Iglesias indican la existencia de la pluralidad religiosa.

Los siguientes cuadros pueden ejemplificar esa diversidad de credos

Cuadro 12: Iglesias existentes en el municipio de Las Margaritas, Chiapas, México

	Nombre de la Iglesia	Dirección
1	Congregación Cristiana de los Testigos de Jehová	Camino Real s/n, Colonia la Fortuna
2	Los Testigos de Jehová en México	Domicilio conocido, Ejido San Arturo Las Flores
3	Congregación Cristiana de Los Testigos de Jehová	Carretera Central s/n, Ejido Morelia
4	Congregación Cristiana de Los Testigos de Jehová	Calle Central y Carretera a San Antonio-Monterrey s/n, ejido Santa Elena
5	Presbiterio Fronterizo de Chiapas	7a. Avenida Poniente Sur número 16, barrio de San Sebastián
6	Presbiterio Fronterizo de Chiapas	1a. Calle Sur Poniente sin número, barrio Sacsalum
7	Presbiterio Fronterizo de Chiapas	Avenida Central Sur Oriente, Ejido Belisario Domínguez, San Pedro
8	Iglesia Cristiana Solo Cristo Salva	Primera Avenida Oriente Sur sin número, Octava Calle Sur Oriente
9	Iglesia Cristiana Solo Cristo Salva	Fracción del predio rústico denominado Santa Martha, distrito de Comitán
10	Iglesia de Dios Evangélica Renovación en Cristo	Fracción del predio urbano ubicado sobre la 1ª Avenida Poniente Sur número 39

Fuente: Catálogo DR 11-04-2006, <http://www.ciesaoccidente.edu.mx/cambioreligiosoenmexico>. Página consultada el 20 de octubre de 2013. No existen datos más recientes.

El cuadro anterior no da cuenta de todas las Iglesias existentes en el municipio, una explicación puede ser que las Iglesias no se registren ante la Secretaría de Gobernación.

Cuadro 13 .Templos e Iglesias en la cabecera municipal de Las Margaritas.

	Nombre del templo	Iglesia
1	El Divino Salvador	Iglesia Nacional Presbiteriana
2	Betania	Iglesia Nacional Presbiteriana
3	El Buen Pastor	Iglesia Nacional Presbiteriana
4	Nueva Jerusalén	Iglesia Nacional Presbiteriana
5	Príncipe de Paz	Iglesia Nacional Presbiteriana
6	Monte Sión	Iglesia Nacional Presbiteriana
7	Castillo Fuerte	Iglesia Presbiteriana Renovada en la República Mexicana.
8	Iglesia Pentecostes Príncipe de Paz	Iglesia Pentecostés
9	Lirio de Los Valles	Iglesia Pentecostés Príncipe de Paz en México
10	Jesús El Nuevo Pacto	Iglesia Evangélica Unidad Cristiana “Pentecostés”
11	Emmanuel	Iglesia Pentecostés en México
12	Puerta del Cielo	Iglesia Pentecostés en México
13	La Hermosa	Iglesia Pentecostés en México
14	Vino Nuevo	Iglesia Pentecostal Unida de México
15	Rosa de Sarón (casa de oración)	Iglesia Pentecostés
16	Evangelio Completo	Iglesia de Dios en México Pentecostés
17	Iglesia Cristiana Solo Cristo Salva	Pentecostés
18	Los del Camino	Iglesia Pentecostés
19	Iglesia de Cristo Elim-Miel	Pentecostés
20	Iglesia Evangélica Sión	Pentecostés
21	Salón del Reino	Testigos de Jehová
22	Iglesia Bautista	Iglesia Bautista
23	Iglesia de Cristo en Restauración Elhoim	No tiene filiación es una Iglesia de fundación local
24	Templos católicos	Santa Margarita, del barrio de Los Pocitos, San Sebastián y otros.

Fuente: Elaboración propia con datos del ejercicio etnográfico, abril-mayo de 2008.

Hay que aclarar que la mayoría de las Iglesias que tienen presencia en la cabecera municipal de Las Margaritas tiene congregaciones, misiones e iglesias en algunas localidades del municipio, y que casi todas las Iglesias existentes en el municipio han sufrido algún tipo de conflicto interno, lo que las ha llevado a tener disidentes. Disidentes que han formado un nuevo grupo religioso de la misma denominación. La Iglesia de Dios Evangélica Renovación en Cristo surgió de una escisión de la Iglesia Renovación en Cristo, su estructura es jerárquica y su doctrina es local aprendida de otras experiencias, los pastores y responsables de templos son locales. La iglesia Castillo Fuerte surgió de una disidencia de la Iglesia Nacional Presbiteriana y hasta el 2008 perteneció a la Iglesia Presbiteriana Renovada en la República Mexicana.

En el municipio de Las Margaritas existe tanto una diversidad de credos religiosos como de templos. La multiplicación de templos se debe a que las iglesias madre sufren entre sus integrantes conflictos de diversa índole; los disidentes se van para formar un nuevo grupo o se adscriben a otra Iglesia. A decir del padre Beto también algunos no católicos están regresando a la Iglesia católica, fenómeno que no se reconoce ni analiza en los trabajos antropológicos.

Un fenómeno [...] lo que yo llamo la atomización de los grupos evangélicos, dan la impresión de que han aumentado mucho, pero son puros templos, el fenómeno que se está dando es el regreso de los evangélicos a la religión católica.²³¹

Ahora bien, entre la diversidad de Iglesias y templos que existen en el municipio de Las Margaritas las pentecostales y neopentecostales son los que predominan, éstos han incluido al tojolabal en sus sermones religiosos como lengua oficial. La idea de la incorporación del tojolabal como lengua oficial dentro de los templos es algo reciente, el presbiterianismo lo llevó a cabo un poco más temprano, lo que no significó que se tomara en cuenta la situación cultural local, no puedo hablar de una inculturación del evangelio, como hizo la Iglesia católica, sino un uso de la lengua autóctona para el beneficio de la Iglesia. La Biblia se tradujo al tojolabal por ILV en el año de 1972. La traducción significó para los tojolabales tener cercanía directa con el libro sagrado, sin embargo no se tomó en cuenta una re-lectura de la Biblia desde lo tojolabal como sí lo hicieron los católicos. La manipulación de la Biblia por parte de los tojolabales dio otro sentido a su práctica religiosa, ya que no tenían intermediarios sino que lo hacían de manera directa. Aunque no se pensó, por lo menos entre los tojolabales de Las Margaritas, que la religión se inculturara entre los tojolabales al leer la Biblia en tojolabal, permitió leer desde sus propias perspectivas de acuerdo con sus creencias preexistentes, de tal forma que los locales han tenido que emplear su cultura para aprender la “nueva religión”. También han practicado un liderazgo indígena local más agresivo, mediante la sanación a través de la oración.

El éxito de las iglesias pentecostales y neopentecostales entre los tojolabales en parte se debe a la inclusión de la sanación por medio de la oración y de la labor de proselitismo de casa en casa para convencer a las familias de que la cura a sus males la

²³¹ Entrevista HCA, 29 de junio de 2008, Comitán de Domínguez, Chiapas.

encontrarán dentro de los templos con sólo el apoyo de Dios. La razón fundamental, el por qué la gente está aceptando ingresar a estas iglesias, desde mi particular percepción, ha sido porque en el municipio los servicios de salud son totalmente deficientes. En el municipio de Las Margaritas existen dos hospitales para atender a toda la población, uno en la cabecera municipal y otro en Guadalupe Tepeyac, entre ambos hay una distancia de cuatro horas.

Existe otro tipo de servicio de medicina particular que no subsidia el Estado. Estos médicos particulares cobran altas tasas por una consulta y la medicina que se compra en farmacias del pueblo de la cabecera municipal de Las Margaritas o de Comitán tienen precios exorbitantes, lo cual para una población que obtiene por su mano de obra salarios de 30 y 40 pesos al día es casi imposible cubrir los gastos que produce una enfermedad.

Los pastores del municipio de Las Margaritas poco mencionan el pentecostalismo y su relación con la pastoral social. El proyecto de la teología de la liberación se encuentra asociado a la Iglesia católica; sin embargo, existe el argumento de que

Ahora hay que trabajar por el hermano, Dios no sólo se le agrada con alabanzas y oración, de nada sirve hacer eso si no hacemos nada por los hermanos que lo necesitan, de nada sirve pasar tantas horas en el templo, si los hermanos sufren y nosotros no vemos, por eso es importante que entre nosotros nos apoyemos, que no sólo sea el pastor, tenemos que concientizarlos para que ellos se den cuenta de los problemas que tienen que enfrentar y que aprendan a resolverlo²³².

La práctica de la teología de liberación en las Iglesias no católicas del área tojolabal del municipio de Las Margaritas es nula. El trabajo pastoral indígena fue al principio para cumplir con las expectativas que el Estado tenía con respecto de modernizar las zonas rurales, y después con el fin de atraer cada vez más feligreses a sus filas. La inclusión de una pastoral social que tiene que ver con el trabajo directo con los feligreses, fuera éste en proyectos, en capacitación a los líderes para apoyar la resolución de conflictos entre católicos y protestantes en las localidades. Para los actuales no católicos la adoración a Dios y el cielo es importante, pero más importante es apoyar a los feligreses en la tierra, Dios es la máxima expresión de la bondad y el amor, pero de nada sirve enseñar esto si se es ajeno al dolor de los feligreses, no se puede permanecer

²³² Entrevista RTC, 30 de mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

ajeno a los problemas que se dan en la tierra sino coadyuvar en la solución. Algunos pastores de iglesias apoyan no sólo en la solución de los problemas estructurales como la consecución de terrenos para la edificación de sus templos, la construcción de templos, la solvencia económica de la iglesia, entre otros, sino en el de los aspectos familiares, también se analizan en los sermones religiosos temas como el de la violencia hacia las mujeres. Por ejemplo en México el 10 de mayo se celebra el día de las madres; en el templo Iglesia Pentecostal Unida de México Vino Nuevo en el culto que se realizó el 18 de mayo se analizó el machismo existente entre los hombres habitantes del municipio, para lo cual el pastor no solo explicó sino escenificó, llamó a una señora y dos niños al frente y dijo “apúrate carga el niño, agarra la niña, vámonos rápido que llegamos tarde”²³³ y explicó que entre los tojolabales los hombres no valoran a sus esposas e invitó a mejorar el trato hacía las esposas, hijas, hermanas a todas puesto que los hombres llegan al mundo a través de la mujer. La lectura del evangelio también hizo referencia a las mujeres. Al finalizar el culto a fuera del templo se organizó una comida para todos, especialmente para las madres (información de campo 18 de mayo de 2008)

Entre los protestantes del municipio de Las Margaritas se práctica el servicio social, no así la acción social. El primero tiene que ver con cuestiones asistenciales, incluye proyectos agrícolas, alfabetización, salud, entre otras, mientras que el segundo se relaciona con las estructuras sociales, refiere a la forma que adopta el sistema de las relaciones entre individuos de una sociedad o un grupo.

La sociedad tojolabal cada vez enfrenta diversos problemas que debe solventar, algunos de sus integrantes buscan “salvarse” dentro de los templos no católicos en donde si no se solucionan por lo menos encuentran la comodidad de compartirlo con los integrantes del grupo.

En lo que respecta al catolicismo actual no tiene una sola expresión sino múltiples formas. En su interior han surgido diferentes corrientes: los carismáticos²³⁴, los seguidores de la pastoral liberadora, y los tradicionalistas.

Como se puede notar el paisaje religioso entre los tojolabales del municipio de Las Margaritas es diverso. La presencia de diferentes grupos entre los tojolabales también ha dado como respuesta la competencia continua por lo sagrado entre los grupos, misma

²³³ Culto religioso del templo Iglesia Pentecostal Unida de México Vino Nuevo, 18 de mayo de 2008, cabecera municipal, Las Margaritas, Chiapas.

²³⁴ En el municipio de Las Margaritas este grupo se le asoció como protestante y fue rechazado por el obispo Ruiz y por diversos católicos sobre todo por sus danzas en la celebración de sus rituales religiosos, sin embargo, se le permitió que sus reuniones se celebraran dentro del templo.

que ha creado diversos tipos de conflictos religiosos, tema del que me ocuparé en el siguiente apartado.

4. 4 El surgimiento del conflicto religioso

Una de las primeras investigadoras que analizó el conflicto religioso en Chiapas fue Gabriela Robledo en la región Altos de Chiapas a finales de la década de los ochenta, después Gaspar Morquecho a principios de los noventa analizó el surgimiento de un movimiento religioso no católico en la misma región. En el 2002 aparece un artículo en la revista *Arxius*, de la Universidad de Valencia de España, escrito por Jaume Vallverdú, quien desde la lectura de textos realizados por antropólogos chiapanecos analiza la incidencia de la religión en la construcción de la identidad étnica de la región alteña chiapaneca. El artículo presenta varios problemas, sólo señalaré los más relevantes: se refiere a los grupos étnicos como naciones, cuando en México aún no reciben ese reconocimiento; señala la existencia de la nación zoque en la región Altos, cuando su área geográfica se encuentra ubicada en la región centro, y termina comentando que se “vuelve [a] hacer patente la importancia de la religión como instrumento de resistencia y apoyo del cambio social, como factor utilitario al servicio de los intereses simbólicos y materiales de quienes la representan institucionalmente o comparten sus creencias y como elemento clave en la construcción social de la identidad étnica” (Vallverdú, 2002: 149). No discutiré esta postura porque ya en otro capítulo me he referido a posturas parecidas.

En 2004 Miguel Lisbona analizó el surgimiento del conflicto religioso en la localidad Justo Sierra del municipio de Las Margaritas, quien advertirá que tiene similitudes a otros producidos en la misma región, atravesados por diversas siglas políticas u organizaciones sociales o campesinas: “los involucrados, ya sean evangélicos expulsados o católicos expulsadores están ligados a algún tipo de organización política, social o de reproducción y que, en buena medida, estas filiaciones influyen, por no afirmar que determinan, la dirección que el conflicto adquiere” (Lisbona, 2004: 57). Además que el conflicto “denominado religioso” no muestra un modelo de sociedad definida sino que depende de un abanico de actores y propuestas dependiendo de la localidad donde se suscita.

En el mismo año Escalona Victoria (2004) analizó el cambio religioso en la localidad Veracruz del municipio de Las Margaritas, en donde el arreglo por las

diferencias religiosas no termina de manera violenta, sino por el contrario los habitantes llegan a un acuerdo y tienen una convivencia tolerada.

La mayoría de las localidades tojolabales y no tojolabales que se crearon a lo largo del periodo del reparto agrario se construyeron, como vimos en el capítulo I, bajo ciertas características, la más importante fue el mantenimiento de la asamblea como órgano de decisión de la vida cotidiana de la población. En el capítulo III describí como diversas instituciones políticas, sociales, religiosas retomaron el ideal de comunidad y lo transmitieron a los pobladores de los ejidos, éstos se reapropiaron de los contenidos de tal forma que grupos de líderes tojolabales internos, especialmente católicos, manteniendo diversos intereses, políticos, económicos y sociales, pusieron a funcionar a la población bajo el lema de comunidad homogénea y solidaria. Una de las propuestas fundamentales para ello fue no permitir el ingreso de religiones distintas a la católica, así como de instituciones políticas, sociales, religiosas, entre otras, por considerar que desintegraban a la “comunidad imaginada”. Así el conflicto tuvo como fin evitar la división de los pobladores del ejido.

En las notas periodísticas, en los discursos de los líderes de organizaciones no gubernamentales y de los catequistas el elemento religioso se resaltó en el conflicto. En el 2008, varios de ellos manifestaron su repudio por el ingreso de las Iglesias evangélicas, por ejemplo, en una localidad de San Antonio los catequistas señalaron que las “sectas están avanzando, no porque la gente tenga interés, ni por su propia voluntad, sino porque les pagan con dinero de otro país, además los que se cambian es por un tiempo, no se quedan ahí por toda su vida, sino que van cambiando cuando algo no les gusta”²³⁵.

Aparecen los primeros registros acerca de los conflictos religiosos en la prensa local y nacional a mediados de 1997,²³⁶ lo cual no significa que antes de esa fecha no se hubieran dado, no obstante a partir de ella es cuando se intensifican. Los testimonios que recogí durante el periodo de trabajo etnográfico revelan que en diversas localidades (tales como Saltillo, Nuevo México, Lomantán, entre otras) las personas que se declararon conversos al presbiterianismo fueron intimidadas, algunas encarceladas y otras fueron

²³⁵ Entrevista CMG, 6 de mayo de 2008, Ignacio Allende, municipio de Las Margaritas, Chiapas, México. Los pastores de INP hasta 2001 percibían un salario de 6,000 pesos, existe el argumento de personas que se han salido de esta asociación de que los pastores realizan su actividad pastoral gracias al salario que perciben, es más, una persona que fue pastor señala: “los pastores de ahí no se mueven si no se les paga, lo digo porque así fui yo, decía ‘cuánto me pagan, voy, por matrimonio tanto, por bautizos tanto’” Entrevista AAA, 11 de marzo de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México.

²³⁶ Para un análisis de surgimiento, manejo y desenlace de los conflictos en Chiapas se puede consultar en Rivera Farfán et al., 2005.

expulsadas, fue el caso de un padre de familia encarcelado por la autoridad al “estar haciendo cosas fuera de los acuerdos de la comunidad”.²³⁷

En ese año mismo año (1997), 15 personas de la localidad de Saltillo²³⁸ fueron descubiertas por las autoridades locales (comisariado ejidal) cuando estaban practicando el presbiterianismo de forma clandestina; pronto el grupo de personas presbiterianas fue llamado a una asamblea ejidal para que aclararan el asunto, ante todo preguntarles si era verdad qué se habían cambiado a la “secta”. Al responder afirmativamente, fueron conminados a que regresaran al catolicismo y el asunto quedaría resuelto, si no recibirían el castigo que la asamblea resolviera de acuerdo con el acta constitutiva. El grupo resolvió negarse a regresar a la iglesia católica, razón que llevó a la asamblea a sancionarlos, dando a cada converso un promedio de 40 azotes y encarcelado. Para liberarlos tuvieron que negociar representantes del gobierno del estado (Secretaría de gobernación, Delegación de gobierno), el pastor Antonio (en ese entonces de la INP), el presidente municipal, el juez de Las Margaritas, entre otros personajes de Iglesias y asociaciones religiosas de San Cristóbal de Las Casas y Tuxtla Gutiérrez, con católicos que a su vez eran líderes de la CIOAC y las autoridades locales (comisariado y comitiva). El acuerdo alcanzado fue que una vez liberadas las personas deberían abandonar la localidad y permitirían que los expulsados recogieran sus pertenencias, de otra forma quemarían las viviendas con todo y su contenido. Los conversos y los negociadores aceptaron tal condición con la promesa de que las autoridades pronto encontrarían una solución al problema. Las personas, al ser liberadas junto a sus familias, salieron de la localidad para irse a refugiar a la casa pastoral de Antonio; luego se trasladaron a la localidad de Unión Victoria, municipio de Las Margaritas, en donde la mayoría de su población se había convertido al presbiterianismo, para que tuvieran un espacio más amplio y el apoyo de otros feligreses no católicos, mientras se resolvía el problema que incluía vivienda y posesión de tierras, pues entre los expulsados se encontraban ejidatarios básicos que al ser expulsados perderían todos los derechos sobre las tierras que poseían (información de campo, junio de 2008)²³⁹.

²³⁷ Entrevista AAA, 07 de abril de 2008, cabecera municipal Las Margaritas Chiapas, México.

²³⁸ Para un análisis más profundo del conflicto de la localidad de Saltillo y su relación con las diversas fuerzas políticas, organizaciones no gubernamentales, con las Iglesias y la intervención de diversos actores se puede leer en Rivera Farfán *et al* 2005, el capítulo específico X que se denomina “El Caso Saltillo: Entre la democracia y el anhelo de comunidad”.

²³⁹ Las primeras expulsiones que se registran en el municipio se dieron en 1988, aunque se tiene referencia de que en el año 1985, en el ejido Veracruz, se dio el primer conflicto por cuestiones religiosas, donde no católicos y católicos que pertenecían al PRI fueron expulsados y solicitaron el apoyo del gobierno del estado, así a varios de los participantes en los hechos violentos se les encarceló y a los no católicos se les dotó de láminas para reconstruir sus viviendas y herramientas de trabajo, molinos manuales de nixtamal y paquetes de herbicidas, plaguicidas y fertilizantes químicos que hasta ese momento no eran empleados en

Años más tarde (1992) los evangélicos organizaron la primera marcha en la ciudad de Las Margaritas para pedir solución a los problemas derivados de la expulsión, las principales demandas fueron: la destitución del presidente municipal, la aplicación de la ley, el castigo para quienes la quebrantaban y la liberación de los detenidos en la localidad de Saltillo. La marcha de aquel año terminó con la toma de la Presidencia municipal, como medida de presión retuvieron al síndico y al presidente municipal. También amenazaron con no retirarse hasta que no se firmara un acta de acuerdo entre el gobierno del estado de Chiapas y representantes del movimiento, que beneficiara a los evangélicos con las peticiones hechas descritas líneas arriba. Bajo esta presión, el presidente municipal solicitó la intervención de la Secretaria de Gobernación del estado de Chiapas; ésta envió una comisión para intentar resolver el conflicto. Pronto se reunieron integrantes de las autoridades municipales y del gobierno del estado con los representantes de los evangélicos; en dicha reunión lo que se cuestionó fue la nula existencia del estado de derecho para los conversos. En una reunión posterior las el gobierno del estado y el municipal citaron a las autoridades ejidales de Saltillo, en ella éstos propusieron que la única alternativa era que los conversos “tomaran sus maletas y salieran de la localidad”²⁴⁰, pues la existencia de un acta firmada por la comunidad, incluso por los conversos encarcelados en ese momento, sustentaba la expulsión. Además que aclararon que en la “comunidad no manda el gobierno, allí mandamos nosotros”²⁴¹.

Después de las negociaciones realizadas entre diferentes actores, representantes de los expulsados, teniendo como principal interlocutor al pastor Antonio, con representantes de instituciones gubernamentales y las autoridades y líderes de Saltillo; el retorno de las familias expulsadas se dio el 7 de enero de 2000, después de dos años de intensas, acaloradas y a veces infructuosas reuniones. Se logró el retorno pero no a la población central de Saltillo sino a unas tierras anexas a la localidad que desde entonces le nombraron Anexo Chacalá. Ahí ya se encontraban algunos no católicos que en fechas anteriores habían sido expulsados de la misma localidad.

el trabajo agrícola (Escalona, 2009: 331). En Saltillo, la primera expulsión por cambios de afiliación religiosa se registró en 1988, las personas expulsadas entonces fueron reubicadas en la localidad de Chamic, municipio de Comitán. Antes de la fecha señalada en otras localidades por la misma causa diversas personas fueron expulsadas y reubicadas en otras tierras, compradas por la Iglesia Presbiteriana Reformada de Estados Unidos, en el municipio El Triunfo, dando origen a localidades compuestas por personas expulsadas y bajo el mismo credo religioso, así surgieron poblaciones como Unión Victoria, Samaria y Primero de Mayo (información de campo abril de 2008).

²⁴⁰ Entrevistas AAA, 17 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

²⁴¹ Entrevista AAA, 17 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

En la localidad de Saltillo existe un acta de asamblea de la década de los ochenta²⁴² que estipula que por acuerdo comunitario y por el bien de la misma todo aquel que se cambie de adscripción religiosa se le castigará con cárcel, dejará voluntariamente sus parcelas o sus derechos comunales y no entablará ningún tipo de demanda judicial.

Hasta hace poco más de una década los habitantes de Saltillo estaban y están adheridos a la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC), aunque en el 2008 se encontraban otras organizaciones además de la CIOAC Independiente y la Histórica.

Los conflictos por supuestos cambios de adscripción religiosa han sido recurrentes en las localidades de la Cañada tojolabal. A la expulsión le antecedía tirar casas, templos, suspenderles los servicios de agua y luz y los derechos de parcela y solar, encarcelamiento, multas, suspensión de proyectos que el gobierno del estado o municipal otorgaban, pues es la asamblea quien decide a quienes les da o no apoyos. A las personas que se afiliaban a otras Iglesias les obligaban, incluso en el 2008, a dar las cooperaciones para la festividad del santo patrón de la localidad, y cuando los conversos se negaban entonces aparecía el conflicto.

En conversaciones con diversas personas coinciden en que las actas de acuerdo se levantaron en varias localidades después de que sus habitantes se adhirieron a la CIOAC, que arribó al municipio a principios de la década de los ochenta del siglo pasado. Sin embargo, no siempre fue así, un sacerdote señala que aproximadamente en los sesenta se era católico y priísta a la vez en las localidades indígenas.

Cuando la Iglesia católica comenzó sus transformaciones internas, como vimos en el capítulo II, comenzaron a arribar al municipio de Las Margaritas partidos de izquierda y diversas organizaciones no gubernamentales, entre ellas CIOAC, entonces diversos tojolabales de diferentes localidades se adhirieron primero al Partido Socialista Unificado de México (PSUM), después al Partido Socialista de los Trabajadores (PST) y más tarde al Partido de la Revolución Democrática (PRD). Cuando los tojolabales se sumaron al PRD y a la CIOAC comenzaron, según testimonios recopilados en el ejercicio etnográfico, la recuperación de la “cultura” y lograr el mantenimiento de la “comunidad”. El argumento fue que si una localidad se mantenía unida en todos sus aspectos nadie podría penetrar en ella, tampoco volverían a vivir lo que antaño en las fincas; reconocían

²⁴² No tengo la fecha exacta de ese acta, sin embargo es un documento que hacen mención diversas personas no sólo de la localidad sino de otras. Esas actas se encuentran en poder del presidente del comisariado ejidal y no puede mostrarla sin la anuencia de la asamblea.

que el gobierno lejos de ser un aliado o ente que velara por el mantenimiento de los derechos de los pueblos indígenas, que los proveyera de lo más indispensable como los servicios mínimos de salud, educación y de una infraestructura básica (agua entubada, luz y drenaje), era un enemigo al que deberían enfrentar y contra quien deberían luchar, por tanto a él no le podían dejar que ingresara, ni que supiera lo que dentro se hacía y planeaba. La orografía en la que se encuentran las localidades y su lejanía de la cabecera municipal hizo que lograran mantener su hermetismo.

Como quedó asentado en capítulos precedentes, los tojolabales por mucho tiempo no fueron reconocidos por ninguna institución (eclesiástica o gubernamental), tampoco por ellos mismos. Una vez que se reconocieron y buscaron elementos que les permitiera identificarse como grupo entre ellos la religión católica y la lengua. Una vez asumidos ambos aspectos se necesitó de un espacio donde construir y reproducir la comunidad; el medio y el lugar para hacerla valer fue la asamblea.

Esas actas, que se levantaron en la década de los ochenta, en algunas localidades tojolabales siguen vigentes y se siguen aplicando al pie de la letra. Esas actas fueron claves para que no se permitieran elementos que llegaran a poner fin a la “comunidad”. Si la práctica de la religión católica constituía uno de los pilares de la identidad de algunos tojolabales, y por ende de la comunidad, los no católicos no sólo violentaban las normas establecidas en un acta sino también a la comunidad, pues en su mayoría ya no aceptaban cooperar para las festividades religiosas católicas, dejaban de comprar e ingerir alcohol y comenzaron a colocar los altoparlantes a todo volumen que no sólo incomodaba a los católicos sino violentaba la “armonía” de la población. La permanencia de la comunidad fue apoyada, primero, por organizaciones de izquierda mencionadas líneas arriba, por agentes de pastoral, después por instituciones gubernamentales, de éstas por ejemplo el Instituto Nacional Indigenista, que fue la institución que ayudó a la recuperación de las “tradiciones católicas” y la “cultura”. Algunos tojolabales recuerdan que cuando alguna persona solicitaba su ingreso a la CIOAC y era evangélica se le condicionaba su ingreso hasta que regresara al catolicismo, los integrantes de dicha organización debían practicar el catolicismo sin importar los intereses individuales, sino que éstos se debían sumar a los de la colectividad; no se puede decir lo mismo en el 2008, como veremos en el siguiente apartado, la organización de no católicos mantuvo alianzas con esa organización.

Es verdad que diversos no católicos tojolabales fueron expulsados de sus localidades de origen, otros sin embargo salieron de manera “voluntaria” para ir selva adentro porque se habían cambiado de afiliación religiosa y la practicaban de manera

clandestina, y antes de que se enteraran las autoridades ejidales preferían salir de ella. La localidad de San Felipe, que se encuentra a 90 kilómetros de la cabecera municipal de Las Margaritas, a orillas del río Jataté, se formó con expulsados de las localidades Jalisco, La Libertad y Lomantán²⁴³.

En aquellas localidades en donde los evangélicos dominan, ellos asumen los cargos de comisariado ejidal; es el caso de San Antonio Los Altos, entre otras, en donde toda la población es evangélica y tienen necesariamente que nombrar el comité de comisariado ejidal, porque así lo dicta el reglamento de la Secretaría de la Reforma Agraria y deben tener un reglamento interno, por tanto en cuanto a organización interna no se diferencia mucho de aquéllas en donde aún prevalece sólo el catolicismo.

Hasta el 2008 tanto las localidades en donde sus habitantes eran todos católicos y en otras en donde todos eran no católicos, sus habitantes tenían que dar un día de trabajo gratis al mes para la localidad y asistir a las asambleas.

Bajo un clima de efervescencia política y social la CIOAC, a mediados de los noventa, sufrió una de sus divisiones internas más importantes en su historia de la que surgió CIOAC Histórica, que se caracterizó por su radicalidad de no aceptar ningún tipo de apoyo gubernamental, pero también por la defensa a ultranza de la cultura y la comunidad. Declararon públicamente su apoyo al movimiento neozapatista, entre otras características; la otra se denominó CIOAC Independiente, que tenía una postura de negociación y conciliación con diversos sectores de la sociedad; entre ellos con los evangélicos y el Estado en su representación federal, estatal y municipal. Las opiniones de diversas personalidades de Las Margaritas coinciden en que esta ala de CIOAC se ha beneficiado mucho más que quienes habían luchado desde épocas anteriores por una sociedad “igualitaria” en los términos sociales, políticos y económicos.

La mayoría de las localidades que se encuentran dentro de la denominada Cañada tojolabal del municipio de Las Margaritas (ver plano 5 del capítulo I) siguen perteneciendo a la CIOAC Histórica, y los líderes tienen poder de convocatoria, en 2008 se convocó al bloqueo de carreteras federales para demandar justicia agraria, lo que se traducía en reconocimiento de las tierras posesionadas después de 1994.

La presencia de diversas organizaciones sociales, partidos políticos e Iglesias en el municipio de Las Margaritas, particularmente en las localidades tojolabales, trajo consigo también el endurecimiento de los conflictos internos. No porque ellas fueran el

²⁴³ En 2008 en Lomantán coexistían tres iglesias diferentes la católica, la adventista y presbiteriana.

detonante sino porque hubo la libertad de expresar los sentimientos y las preferencias de diversa índole²⁴⁴.

Después de 1994, la situación social de diversas localidades indígenas tojolabales cambió, se aprovechó el momento para que las personas reclamaran su derecho de ingresar y practicar la religión, al partido político y a la organización que mejor les pareciera, incluso las impulsadas por el gobierno, pues ellas empezaron a dotar de apoyos económicos para “mejorar” sus sistemas de vida. En 2002 surgió una gran cantidad de organizaciones, en ese mismo año en el plan de gobierno municipal se registraron varias entre ellas una Sociedad de Seguridad Social, y las demás pertenecientes a la CIOAC, Lucha Campesina y Pueblos Mayas Tojolabales. En el 2008 se registraron ante el ayuntamiento 55 grupos de mujeres pertenecientes a dos organizaciones: Un Nuevo Sol y la Organización por el Bien de Todos.

Los conflictos internos de las Iglesias no católicas han dado como resultado una infinidad de templos. Eso ocurrió en la localidad de Santa Rita el Invernadero, donde primero se dio la expulsión de un catequista promotor de la Iglesia de Dios Evangélica Renovación A. R.; posteriormente, otro problema dentro de la “nueva” agrupación religiosa, por así convenir a los intereses del dirigente, tuvo como consecuencia la expulsión de una familia que llevó a la formación de la Iglesia Presbiteriana Renovada.

Lo mismo ocurrió con la Iglesia de Cristo en Restauración Ministerios Elhoim, que tiene sus orígenes en el pentecostalismo; por un desacuerdo interno entre sus agremiados expulsaron al pastor y a un grupo de personas, quienes formaron Iglesia Pentecostal Unida de México Vino Nuevo.

En una reunión en la localidad de San Antonio algunas personas que estaban abandonando el presbiterianismo describieron los conflictos que tenían entre no católicos; mismos que se atribuían a una falla de liderazgo y que se encontraban limitados a ciertas condiciones; por ejemplo, al salario que INP otorga a sus pastores, puesto que comentaron que si no reciben el salario no pueden hacer visitas a sus feligreses en las localidades, además de ir poco a las misiones y congregaciones, lo que se traducía en falta de atención a los fieles, razones por las que estaban desertando de la Iglesia Nacional Presbiteriana para adherirse a la Iglesia Presbiteriana Renovada. Según el pastor que visitaba en ese momento a la iglesia de a San Antonio, la falta de interés de los presbíteros estaba acabando con el propio de sus feligreses, además de mantener un reglamento rígido que

²⁴⁴ No desarrollaré el tema de los conflictos porque ya se ha escrito suficiente acerca de ellos, lo señalo como elemento de la diversidad de posiciones sociales.

permite que los feligreses permanezcan inactivos, es decir, tener una participación dentro de la iglesia sin restricciones.

Las expulsiones de evangélicos, de diversas localidades tojolabales, que se dieron a lo largo de varios años, se agudizaron en 1994 a raíz del levantamiento armado neozapatista. Según versiones de los propios expulsados se debieron a que un gran número de evangélicos no aceptaron participar en la filas de los rebeldes, aunque comentan que si los zapatistas hubieran pedido que los evangélicos hicieran presión se hubieran unido para apoyarlos. Los no católicos estaban en desacuerdo en tomar las armas, razón por la cual se les acusó de no responder ante la cuestión política, ante esto aparentemente algunas localidades zapatistas endurecieron sus posturas de expulsión. Así en 1994, arribaron a la cabecera municipal de Las Margaritas cientos de expulsados de sus localidades, formando una colonia con sus respectivos templos.

Cuadro 14. Localidades expulsoras de no católicos.

Localidad
El Paraíso
Saltillo
Buena Vista
Independencia
Francisco I. Madero
Justo Sierra
Nuevo México
Plan de Ayala
Veinte de noviembre
Lomantán

Fuente: Elaboración propia, abril-mayo de 2008.

En este apartado se analizó cómo la diversidad religiosa existente en algunas localidades tojolabales fue el pretexto para que se crearan conflictos entre los feligreses de una misma iglesia o entre diversas iglesias. Los conflictos, sin embargo, no crearon solamente enemistades, sino también fue motivo para instaurar algunas organizaciones sociales, tema del que me ocupó en el siguiente apartado.

4. 5 El conflicto religioso entre tojolabales como creador de instituciones sociales

En el pasado era un pecado pertenecer a una organización.
Dios no quiere gente sentada en los templos, quiere gente trabajando.
(Entrevista ABA, 15 abril de 2008, cabecera municipal, Las
Margaritas, Chiapas)

El mensaje liberador que inicialmente tenía el protestantismo quedó difuminado. No se cumplió su objetivo homogeneizante de los pueblos, de incorporar el indio a la nación y civilizarlo, quedaron atrás aquellos anhelos de desplazar la religión tradicional católica para incorporarse a un mercado mucho más amplio de ofertas religiosas.

El protestantismo que entró a México lo hizo bajo la égida de los intelectuales liberales, sin embargo no logró transmitir a los feligreses una imagen renovada de la Iglesia ni ganar una práctica más consecuente del cristianismo, sino terminó identificándose con su proyecto político, neutralizando así su propio potencial renovador (Galindo, 1992: 199).

Como quedó asentado líneas arriba, después de que Antonio asumiera el liderazgo en defensa de los expulsados de la localidad de Saltillo, del municipio de Las Margaritas, siguió teniendo por tres meses el apoyo del Consistorio y el Presbiterio de la región Fronteriza. Después de ese tiempo el consistorio y el presbiterio le pidió que renunciara a la defensa, de lo contrario le retiraban de su cargo y de INP, pues no querían que el presbiterio se viera involucrado en una situación de conflicto social. Si él aceptaba renunciar a su defensa seguiría trabajando en la Iglesia Príncipe de Paz, ubicada en la cabecera municipal de Las Margaritas, de lo contrario se le retiraba el apoyo, su acceso al templo y por ende de su cargo. Antonio decidió seguir apoyando a los expulsados, decisión que lo llevó a ser automáticamente expulsado del presbiterio y del templo.

Tras quedar sin el apoyo de su Iglesia recibió de manera inmediata el de la Iglesia Reformada de Estados Unidos, a través de un pastor que se encontraba viviendo en la cabecera municipal de Las Margaritas, también de diferentes Iglesias del estado de Chiapas, especialmente de algunas de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, quienes expresaron su solidaridad económica, por ejemplo de Cléber Salazar Mendiguchía, hermano de Pablo Salazar Mendiguchía, gobernador del estado de 2000 a 2006; de Abdías Tovilla Jaime, quien representaba la Confraternidad de Iglesias Cristianas Evangélicas (Confraternice) e integrante de la Iglesia Nacional Presbiteriana y de formación académica abogado, así como de Esdras Alonso, desertor de la Iglesia del Nazareno, representante de la organización Alas de Águila en la región Altos y miembro de Puertas Abiertas, quien se

encargó de los honorarios de los abogados contratados para la defensa de los expulsados. Organización a la que luego pertenecieron los tojolabales no católicos.

A partir del conflicto que inició en la localidad de Saltillo los evangélicos entablaron relaciones con organizaciones no gubernamentales e Iglesias externas a Margaritas, lo que dio pie a formar una organización que empezó a crecer como movimiento social y político.

En 1997, Antonio Alfaro convocó a líderes religiosos de diversas Iglesias y templos (ancianos y diáconos, entre otros), a una reunión en el ejido Belisario Domínguez con el fin de tomar acuerdos para el retorno de los expulsados de la localidad de Saltillo, municipio de Las Margaritas. La convocatoria reunió a 70 líderes que representaban a igual número iglesias, de diversas regiones, entre ellas la tojolabal. En aquella ocasión los líderes señalaron que si

No obtenía el apoyo de los mestizos, sí lo tendría de los indígenas. Los mestizos no nos quieren, no nos hacen caso, desde hace años nos han abandonado, y cuando ocurren [problemas] a ellos no les duele, así que nos levantemos nosotros, sólo pedimos a usted su representación²⁴⁵.

Antonio señaló que asumiría la representación del grupo que se estaba formando, pero necesitaba el apoyo de las Iglesias, pues de la suya ya no lo tenía:

El valor lo tenemos, pero no estamos acostumbrados a la cuestión política, pero vamos aprender por la necesidad, lo que debemos tener todos en nuestros corazón es que ya no vamos a permitir más persecuciones por causa religiosa²⁴⁶.

Esta reunión fue el parteaguas de los no católicos en el municipio margaritense, comenzaron un largo caminar que llevaría a formar una organización. En 1998, en una asamblea de representantes de diversas Iglesias no católicas, en la localidad Belisario Domínguez, se firmó un acta en donde se asentó que se organizarían para defenderse de las expulsiones por cuestiones “religiosas” y se convertirían en agentes de presión en contra de las expulsiones que se pudieran generar con posterioridad en localidades del municipio.

²⁴⁵ Entrevista AAA, 17 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

²⁴⁶ Entrevista AAA, 17 de marzo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

En esa marcó se comenzó la gestación de una Asociación Civil exclusivamente de protestantes tojolabales que recibió el nombre de Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales (OPET). A partir de ahí comienzan largas andanzas para obtener el registro legal ante la Secretaría de Hacienda y Crédito Público²⁴⁷. Quedando formalmente constituida el 17 de noviembre de 1999; al fin se vieron cristalizadas las aspiraciones de tener una representación de evangélicos. Después de obtener su registro legal como organización comenzaron sus representantes, en conjunto con sus agremiados, un largo caminar en la denuncia de la violación de los derechos humanos y la solicitud de retorno de los expulsados evangélicos de diferentes localidades del municipio entre las que destacaron Saltillo, Justo Sierra y Nuevo México. En dichas localidades se logró el retorno a tierra ejidales pero no el asentamiento en la población principal sino en sus anexos²⁴⁸.

En cada una de las localidades las personas de los templos que aceptaron pertenecer a la OPET nombraron a sus delegados. Si en una localidad existían tres templos ya fuera de la misma o diferente denominación salían tres delegados, no importando el número de feligreses de cada templo. En algunas localidades en donde no todos los integrantes de un templo, por así convenir a sus intereses, no aceptaron pertenecer a la OPET nombraron un delegado por localidad, es decir, si existían tres templos se reunieron los integrantes de los tres templos que sí estaban de acuerdo en pertenecer a la organización y nombraron a un delegado. Los delegados tenían la obligación de informar a sus representados. La OPET se reunía bimestralmente, y en sus mejores tiempos llegó a aglutinar a 2,500 miembros.

Aunque OPET surgió del conflicto, no sólo se vinculó con la actividad de defensa sino que una vez organizada también tuvo un ala que se relacionó con el desarrollo social y económico para sus integrantes. Entre los proyectos que solicitaron y ejecutaron están: ganado vacuno y aviar, agrícolas, de vivienda y carreteras, para algunas localidades que no contaban con ellas que servirían para tener acceso en vehículos, lo que permitiría sacar los productos agrícolas y/o pecuarios hacia las ciudades de Las Margaritas y Comitán.

²⁴⁷ Inicialmente los integrantes se encontraban afiliados al Partido Revolucionario Institucional (PRI) tras recibir el apoyo mínimo de ese partido decidieron dimitir su afiliación.

²⁴⁸ Así se denominaron los asentamientos poblaciones en tierras que algunas ocasiones fueron compradas por el gobierno del estado o terrenos ejidales que no ocupaban, lo que importaba es que a los “evangélicos no los queremos cerca, no respetan, no apoyan y además van en contra de nuestra cultura” (Entrevista ALZ, 20 de junio de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México).

Como organización, OPET solicitó apoyos a otras Iglesias, particularmente a algunas de la ciudad de México y Monterrey, en recursos humanos, uno de los más importantes fue en el tema de salud para realizar brigadas médicas: dentistas, médicos generales y especialistas. Algunas de las localidades que se beneficiaron con las brigadas médicas fueron: El Ejido Chiapas, Belisario Domínguez, Buena Vista Pachán, Santa Lucía Ojo de Agua, San Antonio Pascasio, Aquiles Serdán, Monte Sinaí, Rafael Ramírez, y Chacalá anexo Saltillo. En poco tiempo la OPET logró comprar una casa en la cabecera municipal de Las Margaritas, que servía de oficina para la atención de sus agremiados, espacio en donde realizaron sus asambleas para tomar acuerdos con respecto a los conflictos de diversas localidades, de los proyectos que se gestionarían para sus agremiados y de diversas acciones que realizarían como organización. La OPET no sólo recibió apoyos de diversas organizaciones religiosas no católicas sino del propio gobierno del estado a través de sus instituciones, especialmente con proyectos productivos agrícolas y ganaderos y con proyectos de viviendas.

La OPET, desde su nacimiento, se convirtió en el brazo político para y de los no católicos, pactó con los candidatos de izquierda (PRD) a la presidencia de municipal margaritense, y negoció espacios y proyectos de diversa índole: productivos, políticos y sociales. En sus palabras:

...tuvimos una presencia social [y] política, porque ya hacíamos compromisos con los candidatos para que nos ayuden... como resultado de nuestro contacto político obtuvimos los apoyos en salud, vivienda, ellos nos fueron llevando y orientando... ya por acercarnos más con elementos políticos, y eso nos sirvió para ir despertando hasta llegar ser parte activa de un partido²⁴⁹.

De los que apoyaron en la formación de la organización y en la solución de los problemas de los evangélicos tojolabales fueron los hermanos Salazar Mendiguchía. Pablo Salazar Mendiguchía en 1999 inició su campaña rumbo a la gubernatura del estado de Chiapas por una coalición de los partidos, PAN, PRD, Partido del trabajo (PT), Partido Verde Ecologista de México (PVEM), Partido Convergencia por la Democracia, Partido Alianza Social (PAS), Partido del Centro Democrático (PCD) y Partido de la Sociedad Nacionalista (PSN), en el que el voto de los evangélicos fue muy importante para lograr

²⁴⁹ Entrevista AAA, 10 de junio de 2008, Las Margaritas, Chiapas, México.

que fuese gobernador. En Margaritas, OPET jugó un papel importante como representante de los pueblos evangélicos ante el entonces candidato para realizar convenios. Uno de los convenios que firmaron consistió en que si los integrantes de la organización votaban por él, al llegar al puesto apoyaría a la OPET mediante créditos para sus miembros, proyectos productivos, apoyos directos para viviendas y, lo más importante, la solución de los conflictos de índole religioso.

El representante de la OPET fue nombrado coordinador regional de Iglesias para el trabajo de campaña del candidato a la gubernatura. El candidato por la coalición de los ocho partidos ganó las elecciones en el año 2000, fue el primer gobernador no priísta en Chiapas. Una vez estando en la gubernatura creó la Subsecretaría de Asuntos Religiosos, que se encargaría de solucionar y analizar los conflictos denominados religiosos.

La primera fase de organización de OPET se caracterizó por solicitar apoyos para el retorno de los expulsados, que se terminaran las expulsiones, en la resolución de conflictos e impulsar la resolución de los conflictos agrarios; la segunda etapa fue de proyectos asistenciales a través de proyectos productivos, apoyo y construcción para viviendas y de templos, entre otros.

En 1999 Jorge Luis Escandón fue el candidato por el PRD a la presidencia municipal de Las Margaritas, durante su precampaña estableció alianzas con los pastores, líderes e integrantes de iglesias no católicas y con líderes y miembros de la CIOAC para que, por un lado, se pararan las expulsiones, y por el otro lograr acuerdos que fortalecieran la campaña hacia la presidencia municipal.

Uno de los acuerdos de la alianza entre CIOAC y el entonces candidato a la presidencia municipal fue que si los no católicos aceptaban votar por el candidato del PRD, la CIOAC realizaría trabajo de convencimiento en algunas localidades para que modificaran sus actas de acuerdo ejidales que asentaban la no permisión de ingreso de religiones diferentes a la católica. Este punto no se logró porque las autoridades ejidales no aceptaron negociar el ingreso de Iglesias no católicas en sus poblaciones, aunque sí detener las expulsiones, y se elaboró un proyecto que se le denominó de “Reconciliación”. El proyecto denominado de “Reconciliación” fue ante todo llevar a cabo los planes para una mejor convivencia entre los habitantes de las poblaciones con conflictos religiosos. Para entonces quienes componían las asambleas de OPET eran aproximadamente 300 miembros, que representaban a respectivas iglesias de diferentes localidades del municipio de Las Margaritas, especialmente tojolabales. Una solicitud que se le hizo al candidato del PRD es que de llegar a la presidencia municipal colocaría una persona no

católica para la atención de asuntos religiosos que debería atender los conflictos de esta índole.

En diciembre del año 2000, en una reunión de campaña el candidato a la presidencia municipal por el PRD, Jorge Luís Escandón, se encontró con los líderes de CIOAC Miguel Antonio y Luis Hernández Vázquez, y representantes de Iglesias no católicas, además de Antonio quien defendía a los evangélicos. Las palabras que entonces pronunció Luís Hernández, dirigente de CIOAC y defensor de los católicos, fueron:

Compañeros evangélicos, yo conozco a Toño, Lupe y Tomás, pero ante el Ministerio Público, 30 años tiene que estamos luchando por la tierra y si ustedes votan por el PRD, créanme que sí nos lanzamos para luchar para que las expulsiones se terminen, lo vamos a lograr, y ahora quiero decirles yo y Miguel que somos los cabecillas de la CIOAC nos comprometemos en este momento a tratarlos como hermanos y a cambiar la política de la CIOAC con el compromiso que si nos traicionan las cosas seguirán igual, si cumplen sus palabras las cosas cambiarán²⁵⁰.

En esa reunión se establecieron acuerdos que quedaron asentados en actas de asamblea, dos de ellos fueron que: los líderes de las Iglesias no católicas comenzarían una labor de convencimiento en sus bases para que votaran por el candidato del PRD y que los líderes de la CIOAC harían trabajo en sus localidades de influencia para que se pararan las expulsiones. Bajo los acuerdos establecidos en la asamblea los líderes que se encontraban adheridos a la OPET iniciaron un arduo trabajo con la gente que no estaba dentro de la organización y lograron que la mayoría de los feligreses de las diferentes Iglesias y templos votaran por el candidato a la presidencia municipal, cuyo candidato Jorge Luís Escandón ganó las elecciones en el 2001 y el primero de enero de 2002 tomó posesión. Siendo presidente del municipio de Las Margaritas creó la Coordinación de Asuntos Religiosos Municipales (CARM), que dependía de la dirección de Planeación y Desarrollo Social, en el que Antonio resultó electo para ocupar el cargo. La elección no fue casual, puesto que Antonio se había ganado el lugar antes de ser electo; primero se había convertido en un líder natural de los no católicos y segundo no había otra persona que conociera más de los problemas y que pudiera ocupar el puesto.

²⁵⁰ Entrevista AAA, 7 de abril de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas.

En el periodo de ese Ayuntamiento (2002-2004) comenzó un proyecto social, en ese momento, bajo el nombre “cultura de paz”, con el que comenzaron los diálogos con los dirigentes de CIOAC. Entre los años 2000 y 2001, CIOAC jugó un papel preponderante para que se llevaran a cabo tres reuniones denominadas Encuentro de Pueblos Indios, donde se solicitaba al Estado ante todo respeto por la diversidad de credos religiosos, derecho a practicar la religión que a cada uno le pareciera, y que lo anterior los llevaría a la “armonía” entre los habitantes y parar las expulsiones por “motivos religiosos”. El primero se realizó el dos de enero de 2001 en la localidad de Justo Sierra, allí acudieron tres mil indígenas del municipio llegados de todos los rincones, pero especialmente de la Cañada tojolabal, al que asistieron también integrantes del ayuntamiento municipal, representantes de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos del gobierno del estado de Chiapas, la Secretaría de Pueblos Indios, el delegado de gobierno de la región Fronteriza, dirigentes del PRD en el municipio y de algunas localidades tojolabales. El segundo, en el mismo año, se realizó en la localidad de Saltillo, donde los saltilleros tenían por “cultura” la expulsión de toda persona que no cumplía con los acuerdos comunitarios establecidos en su acta de asamblea ejidal. El tercero, en el año 2002, en la localidad de Francisco I. Madero, todas localizadas en la Cañada tojolabal. En esas reuniones CIOAC aceptó cambiar su política interna y permitir a toda persona que quisiera pertenecer a ella sin importar su filiación religiosa. Esta decisión de la CIOAC fue fuertemente cuestionada por sus bases tojolabales, por lo que tuvo que empezar un arduo trabajo de conscientización entre los líderes de cada población y de esa manera evitar más expulsiones de los lugares de origen.

De 2002 a 2004 se realizaron talleres con personajes claves: primero con sacerdotes que atendían a la población tojolabal, especialmente con el padre Beto; luego con representantes de localidades, en particular con catequistas y autoridades ejidales (comité de comisariado ejidal, comités de vigilancia y comités de agentes comunitarios). Un lugar importante para estos talleres fue el centro de capacitación la Castalya (el mismo que hice referencia en el capítulo II en el que el padre Beto resultó ser un personaje importante para que se realizaran con éxito los talleres y que en antaño fuera el lugar en donde se pregonara la comunidad, otra vez sería el escenario para alcanzar la convivencia). Para la realización de los talleres se apoyaron en los líderes tojolabales, católicos y no católicos. Ahí se analizaron qué es y cómo surgían los conflictos y su posible solución, cómo lograr la convivencia entre católicos y no católicos, se les dio y apoyó con herramientas necesarias que encaminarían a las poblaciones tojolabales a una

convivencia armónica. Al principio, a los talleres acudieron cinco personas, luego 50, 100 y hasta 300, entre los que destacaron catequistas, algunos pastores de Iglesias no católicas y hombres interesados en alcanzar la convivencia pacífica de sus poblaciones.

El padre Beto tenía experiencia en organizar talleres para la “resolución de conflictos”, pues después de 1994 realizó varios en diversas localidades para analizar el conflicto suscitado entre los habitantes de las localidades a raíz del movimiento neozapatista. Otros personajes en los que se apoyaron los talleristas, el padre Beto y Antonio Alfaro, fueron los maestros bilingües, que se encontraban laborando en las localidades, especialmente en aquellas cuyo fin era no aceptar “agentes extraños o foráneos” a su localidad sin dejar de lado los pastores de las diferentes iglesias. Una herramienta más que se utilizó para intentar apaciguar a los dos sectores en conflicto, católicos y no católicos, fue la realización de trípticos en tojolabal, aunque éstos los leían los jóvenes y los líderes, no así los de edad avanzada que la mayoría de las veces eran analfabetas.

Los talleres se realizaron en localidades que se encuentran en la denominada Cañada Tojolabal: Lomantán, Napité, El Vergelito, Lucha Campesina, cabecera municipal, Saltillo, La Libertad, El Encanto, Ignacio Zaragoza, Gabino Vázquez, Francisco I. Madero, Ignacio Allende, El Paraíso, El Vergel, el Vergelito, Lomantán, Bajucú, San Caralampio, La Ilusión, Nuevo México, Mexiquito, Jalisco, Veracruz y Yasha; en esas reuniones el padre Beto fue pieza fundamental para que los tojolabales aceptaran que se realizaran en sus localidades por el prestigio y liderazgo que presentaba entre los católicos tojolabales²⁵¹.

Las localidades en donde se avanzó en las firmas de actas de acuerdos entre católicos y protestantes antes de que se iniciara cualquier tipo de conflicto fueron: Plan de Ayala, Ignacio Zaragoza, Jalisco, Gabino Vázquez, Nuevo México, Mexiquito, y Francisco I. Madero, poblaciones localizadas en la Cañada tojolabal margaritense. Las Iglesias jugaron también un papel importante en el proceso, fueron: La Iglesia Renovación en Cristo, la del Séptimo Día, el pastor del templo presbiteriano y, claro, un representante de OPET.

²⁵¹ El padre Beto a finales de la década de los ochenta del siglo pasado salió de la región tojolabal y regresó después de 1994, él mismo señala que cuando volvió era una leyenda, le hicieron el ritual del caracol; por lo que yo pude observar en varias localidades es considerado una persona a quien se le respeta, sus opiniones son muy importantes, casi siempre es consultado para la toma de alguna decisión.

Las Iglesias que más feligreses tuvieron expulsados fueron: Renovación en Cristo, Adventista del Séptimo Día, y la Iglesia Nacional Presbiteriana, según comentarios de Antonio fue porque las otras estaban comenzando su trabajo evangelizador en la región, tenían pocos feligreses y poca presencia en las localidades, y su trabajo lo realizaban en la cabecera municipal.

Después de intensos talleres, reuniones, encuentros, entre otros, en varias localidades se llegaron a algunos acuerdos; por ejemplo, algunos católicos expusieron que los protestantes de diversas poblaciones colocaban los altavoces a todo volumen para anunciarse o para sus cultos. También señalaron que a pesar de que la autoridad local (comisariado ejidal) solicitaba a los no católicos aminorar el volumen, no aceptaban arguyendo que estaban en su derecho. Así que el primer paso fue señalar que deberían moderar el volumen. Otro de los asuntos fue que se abstuvieran de hablar en contra de los católicos y hacer labor de proselitismo.

Aun a pesar del trabajo que Antonio realizaba desde CARM, tales como talleres de capacitación para líderes católicos y no católicos, recibió poco apoyo de parte del ayuntamiento municipal en cuanto a infraestructura se refiere, Antonio señala que en diversas poblaciones tojolabales, especialmente las que se encuentran en la Cañada tojolabal, se logró concientizar acerca del respeto a los credos religiosos: “existe tolerancia, mas no una aceptación de libertad de profesión religiosa”²⁵².

Ahora bien, durante el periodo de Jorge Luís Escandón (2002-2004) en el ayuntamiento, se logró que se detuvieran las expulsiones por “cambios de afiliación religiosa”, sin embargo, como quedó asentado en el capítulo I, las diversas anomalías por la tierra no se tocaron. Los autores del libro *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas* (2005) consideraron que las diversas anomalías que se registran con respecto a la tierra era un problema central al que se le debía buscar alternativas de solución. En su resolución debía intervenir la Procuraduría Agraria (PA) para revisar los acuerdos internos asamblearios, pues la obtención de la parcela y solar no es una cuestión de la comunidad sino una cuestión legal en la que intervienen la PA y la SRA. Dado que el problema agrario no se revisó, las expulsiones no terminaron, quizá no empeoraron pero tampoco finalizaron, en 2008 varias localidades expulsaron a familias por “cambio de adscripción religiosa”, como en los ejidos Buena Vista Bahuitz, San Antonio Venecia y Llano Redondo.

²⁵² Entrevista AAA, 2 de mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

Como quedó descrito líneas atrás, OPET incluyó dentro de su plan de actividades proyectos sociales. Cuando estos proyectos se ejecutaron, como los de vivienda, agrícolas y ganaderos, y el no lograr beneficiar a todos sus integrantes, fue detonante de desacuerdos internos. En la OPET, que surgió a raíz del denominado “conflicto religioso”, y después por otro conflicto interno, el fundador fue expulsado de la organización acusado por sus agremiados de malversación de fondos, con lo que también muchos integrantes salieron de ella. Los nuevos dirigentes de OPET vendieron la casa para comprar un tractor. En palabras del primer presidente: “se perdió el concepto por el que nació la organización”²⁵³ y aprendieron a negociar con los candidatos a la presidencia municipal obteniendo puestos menores como los de policías municipales, barrenderos, entre otros. Al igual que los católicos los protestantes negociaron con la pobreza, así lo revela el siguiente testimonio:

Como representante de la Organización tienes que buscar algo pues para tu gente, porque todas las comunidades son de bajos recursos, somos pobres, necesitan mucho, tanto el alimento y tanto en el pago, porque el campesino a veces no come porque quiere invertirle a su producción, por eso te digo, que estar en la organización hay que ver a tu gente que tenga proyectos productivos, para que así estén contentos también²⁵⁴.

En el año 2008 la OPET seguía operando, aun cuando los conflictos denominados “religiosos” habían disminuido. Las asambleas se realizaban con delegados electos de diferentes Iglesias protestantes correspondientes a distintas localidades. Así en una localidad podía haber hasta tres o cuatro delegados, de acuerdo con el número de iglesias existentes en ella. La OPET en el 2008 tenía como área de influencia 25 localidades de diferentes regiones del municipio de Las Margaritas y 250 integrantes, dirigida por cuatro comités y cada uno con presidente, tesorero, secretario y vocal. El presidente de OPET fue regidor del Ayuntamiento 2008-2010, el tesorero ocupó el puesto de la CARM, y 10 personas más prestaron sus servicios como policías y barrenderos. Cada una de las personas que ocuparon algún puesto en el ayuntamiento aportó el 10% de su salario a la organización para pagar el alquiler de la casa, que servía de oficina, y la secretaría. Hasta el momento de escribir esta tesis la OPET había suscrito cuatro convenios con los

²⁵³ Entrevista AAA, 7 de abril de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

²⁵⁴ Entrevista FCC, 8 de junio de 2008, Ejido Tabasco municipio de Las Margaritas, Chiapas, México.

candidatos al Ayuntamiento municipal por el PRD o coalición, para comprometer los votos de sus integrantes a cambio de algunos puestos menores dentro del Ayuntamiento y ser parte integrante de las mesas de diálogo para distensar los conflictos entre católicos y protestantes. Los integrantes de OPET recuerdan con frecuencia que antes del año 2000 las iglesias no católicas no participaban en los procesos de elección de ningún tipo de candidato, solamente emitían su voto y casi todos por el PRI. El puesto de CARM es negociado para que siempre sea un integrante de la OPET.

Las demandas de los integrantes de la OPET, después de ocho años de fundada, eran la construcción de templos, no más expulsiones, y obtener los mismos apoyos que otros grupos han obtenido: proyectos productivos y apoyos para el campo. Las iglesias que componían la organización hasta el 2008 eran: Iglesia Presbiteriana Renovada, Iglesia Renovación en Cristo, Pentecostés, y Adventista del Séptimo Día, que se encuentran en la localidades y en la cabecera municipal de Las Margaritas sólo tenían presencia en dos templos, un adventista y otro pentecostés, que se encuentran en áreas marginadas y compuestas por migrantes del conflicto neozapatista de 1994.

He descrito en este apartado cómo a raíz del denominado “conflicto religioso” surgió la OPET y se ha mantenido a lo largo del tiempo aun a pesar de los conflictos internos de diversa índole que han podido suscitarse en ella. El siguiente subapartado es la descripción del surgimiento de una “nueva” Iglesia a partir de un “conflicto religioso” interno.

a) Iglesia de Cristo Roca Terna Castillo Fuerte

Las escisiones suscitadas en las Iglesias y dentro de los templos ha dado como resultado la creación de nuevas agrupaciones. La descripción somera que realizo de la iglesia Cristo Roca Terna Castillo Fuerte es justamente para ejemplificar cómo las discrepancias dan lugar a la creación de otro tipo de institución organizativa.

En el año 2000 Antonio, líder natural de OPET, fue expulsado de INP. Por algún tiempo las personas expulsadas de la localidad de Saltillo, como él, no se afiliaron a ninguna Iglesia. Algunas localidades: Rafael Ramírez, Monte Sinaí, Rafael Pascasio, Mexiquito y Jalisco, ubicadas en la Cañada tojolabal de Las Margaritas, intentaron organizar una nueva Iglesia con nombre Iglesia Regenerada por Cristo que naciera y se sostuviera con tojolabales, pero debido a los requisitos solicitados por la Secretaría de Gobernación no fue posible cumplimentarlos quedó en un proyecto.

Después del año 2000, por invitación del abogado Abdías Tovilla, Antonio aceptó pertenecer a la Iglesia Presbiteriana Renovada (IPR). Una vez dentro recibieron la visita de Marco Tulio Noriega, originario de Guatemala y radicado en Austin, Texas, Estados Unidos, pastor, apóstol y líder de una Iglesia Apostólica. En esa visita le solicitaron les diera cobertura, desde entonces reciben su visita cada tres o seis meses, así dejaron la protección de IPR por no estar de acuerdo con algunas líneas doctrinales. Pertenecieron a la IPR de 1999 a 2006. La intención del grupo era registrar una Asociación Religiosa (AR) con características locales que se adecuara a las necesidades de las personas que buscan ayuda espiritual y material.

Los líderes de la nueva iglesia se dedicaron a invitar a jóvenes, especialmente a aquellos que se encontraban en el “mundo perdido”, alcohólicos y drogadictos. Los primeros pasos con estas personas estuvieron a cargo del hijo menor de Antonio, quien pronto se convirtió en pieza clave para el trabajo de evangelización. Los feligreses que asisten al templo son indígenas desplazados del conflicto neozapatista del año 1994, de diversas localidades selva adentro de Las Margaritas, personas de escasos recursos económicos, la mayoría de ellos sin bienes materiales (sin casa propia) y desempleados.

Al dejar la cobertura de la IPR y aceptar la de la Iglesia Apostólica han tenido que consolidar su doctrina dentro y fuera de la Iglesia. Se propusieron como meta la formación de líderes y la evangelización. Para eso fue necesario establecer un seminario que se formalizó en noviembre de 2006, le denominaron Interdenominacional porque a decir del responsable puede ingresar toda persona que así lo desee sin importar su filiación religiosa. Al seminario asistían una persona de la INP y otra de la Iglesia Regenerada por Cristo, con invitación extensa a las diferentes Iglesias

Esta “nueva” Iglesia se propuso la formación de liderazgos y la consolidación de una doctrina, aunque las líneas doctrinales la decida el apóstol desde Austin, Texas. Como seminario y como Iglesia recibieron el apoyo de organizaciones, por ejemplo de Puertas Abiertas y Red Ágape, la primera tiene su sede en Colombia y la segunda en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

El seminario consta de cuatro semestres y los alumnos asisten una semana al mes. La enseñanza se divide en dos partes: la primera, de lectura de la Biblia; la otra, de doctrina u omilética, también se incorporó la materia de derechos humanos. Cada estudiante paga 100 pesos de inscripción, dinero que es utilizado para comprar los alimentos que se les brinda por una semana, pues llegan de localidades selva adentro. Personas de Puertas Abiertas se encargan de apoyar con Biblias de estudio, libros,

fotocopias de material y con dinero para completar la alimentación. Participan tres profesores y dos colaboradores.

En junio de 2008 se encontraban seis pastores trabajando en localidades diversas que habían sido ordenados de manera emergente, pues sólo contaban con uno en la cabecera municipal lo cual el trabajo evangelizador se hacía más lento. La elección de los líderes se hace a través del ayuno en un lapso de cuatro a cinco días, tiempo durante el cual “Dios se manifiesta”, y esperan la señal que les dé para que puedan ser o no líder, de no recibirla dicen que no son “llamados por Dios”. Cualquier persona puede aspirar a ser líder pero no todas pueden acceder, quienes no acceden pueden desempeñar otras actividades.

Algunas mujeres asisten al seminario, sin embargo no pueden acceder al pastorado, sí pueden ser predicadoras, y reciben el nombre de diaconisas o misioneras; pueden apoyar en diversos ministerios tanto en el área general de la Iglesia como en la predicación de otras mujeres. Según el pastor no es por menospreciarlas sino para seguir las escrituras bíblicas, que no registra ninguna pastora y sí misioneras, profetizas y diaconizas. Tienen actividades con los niños, como lecturas de la Biblia en su versión infantil, juegos religiosos, dibujan y pintan, entre otros²⁵⁵.

En el mes de junio de 2008 se graduó la primera generación de 12 hombres y mujeres. La fundación de un seminario en la cabecera municipal de Las Margaritas incorporó e involucró a los tojolabales en el espacio de evangelización, pues ellos conocen y saben de la región.

Hasta el 2008 daban cobertura a las localidades de Santa Rita El Invernadero, San José Las Palmas, Chacalá Anexo Saltillo, San Juan El Pozo, Santa Lucía Ojo de Agua, Francisco I. Madero, Caralampio, San Antonio Los Altos, Agua Prieta, Nuevo México, Las Rosas, cabecera municipal, y tenían presencia en la ciudad de Comitán y en los municipios de Frontera Comalapa y Amatenango de la Frontera. El objetivo es que cada iglesia esté atendida por un pastor con sus respectivos ancianos, diáconos y ministerios de mujeres, para que los feligreses tengan atención cercana, así para ordenarse pastor no hay obstáculos, más bien se les facilita.

En Santa Rita El Invernadero se ordenó a un pastor tojolabal de manera emergente, porque aún no terminaba sus estudios pastorales, pues se encuentra a por lo menos siete horas de la cabecera municipal, por lo que urgía que en esa localidad hubiera uno. El

²⁵⁵ Entrevista AAA, 21 de mayo de 2008, cabecera municipal de Las margaritas, Chiapas.

pastor Antonio señala que lo que les interesa es tener una visión misionera más que pastoral; esto es, con interés social más que individual y de bienes materiales, que ellos denominan “trabajar por fe”. Un pastor no solamente se dedica a su iglesia sino que tiene el deber de formar otras iglesias que atenderá. Cuando un pastor se gradúa se supone que está capacitado para trabajar en cualquier región, incluso en las zonas más difíciles, y sabe cómo enfrentar los problemas, de ahí la importancia de la materia en derechos humanos.

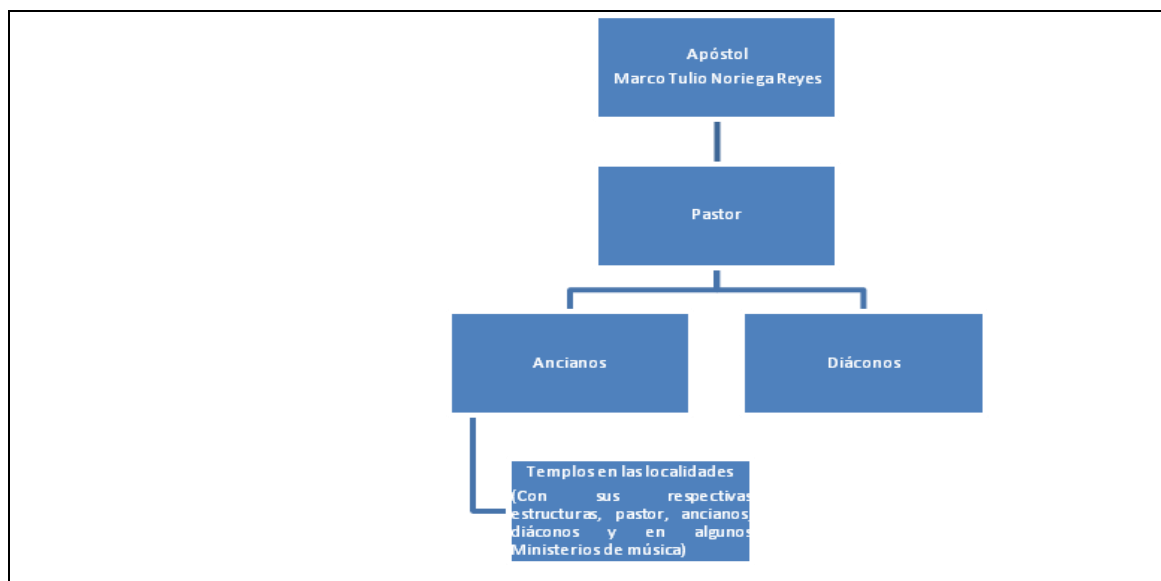
Agua Prieta, hasta el 2008, era el único lugar en donde se encontraba establecida una iglesia con estructura definida como tal, con ancianos, diáconos y ministros de mujeres, además de tener un templo que se puede sostener en todos los ámbitos de manera independiente de la central. La cabecera municipal, donde se encuentra la Iglesia “madre”, también cuenta con una estructura formal.

Fotografía 3: Cobertura de la Iglesia de Cristo “Roca Eterna” a nivel nacional



Fuente: De la autora. Cabecera municipal de Las Margaritas Chiapas, 20 de abril de 2008.

La siguiente figura se refiere a la estructura de la Iglesia local e



Fuente: elaboración propia con información proporcionada por el pastor de la Iglesia de Cristo Roca Terna Castillo Fuerte, 15 de junio de 2008, cabecera municipal de Las margaritas, Chiapas, México

El apóstol es la máxima autoridad de la Iglesia. Los ancianos tienen como función sustituir al pastor cuando ha de salir fuera de la población y hacerse cargo del culto en su ausencia, orar por los enfermos y visitarlos. Los diáconos se encargan de apoyar a las viudas, a las mujeres solas cuando así lo necesiten o en caso de enfermedad de los niños. Es decir, crear una comunidad que parezca homogénea. Aunque a decir del líder quieren traspasar las fronteras de la Iglesia y dar apoyo “espiritual” a la sociedad que así lo necesite.

En cada iglesia debe haber un pastor y ministerios: de jóvenes, mujeres, y de música. Las mujeres son las que se dedican a la atención del templo, esto se traduce en la limpieza, en la cocina, servir las mesas cuando se necesita y visitar a las mujeres que así lo requieran. Hay panderistas que son parte activa en la dirección de las alabanzas; las señoritas que pertenecen a este grupo han de ser “decentes, no se les permite ser abrazadas en la calle, deben ser ejemplo de la iglesia”²⁵⁶. Al de música también le nombran de alabanza y adoración, se encarga de revisar los contenidos de las alabanzas que se entonarán en cada culto.

La Iglesia en el municipio de Las Margaritas ha conformado una Asociación Civil que se denomina “El Maná de Hoy”. La central se encuentra en la ciudad de Saltillo, perteneciente al estado de Coahuila, y en marzo de 2008 se consolida el proyecto para traer una filial al municipio; y en el mes de mayo se inauguró un proyecto relacionado con los niños, en donde se les daría desayunos una vez por semana. Para tal razón se

²⁵⁶ Entrevista AAA, 21 de mayo de 2008, cabecera municipal de Las Margaritas, Chiapas, México.

trajeron niños de algunas localidades, como San Antonio Los Altos, e hijos de los feligreses de la propia Iglesia. La AC buscó el apoyo del gobierno del estado a través de la Secretaría de Desarrollo Social, con la que establecieron un convenio que otorga insumos para los desayunos a precios bajos, asimismo el presidente municipal de Las Margaritas se comprometió en apoyar con la compra de un terreno que sirviera para edificar un comedor local en donde se dé el desayuno a los niños. Los integrantes de la Iglesia también aportaban 10 pesos por niño y se daban los sábados con la finalidad de orientar y evitar que en un futuro el alcoholismo, la drogadicción, la prostitución o la violencia se apoderaran de ellos; están apostando a que si se adoctrina desde pequeños pueden conducir sus vidas “hacia el bien”.

La Iglesia Castillo Fuerte aspira a funcionar como un cuerpo en el que todos sus miembros estén conectados, es decir, coordinados, que ninguno de sus miembros deje de ser activo, de lo contrario no sería funcional, debe ser de manera homogénea en el sentido doctrinal y espiritual. Ellos creen que la denominación es solamente un nombre con el cual el gobierno los puede identificar, pero no es salvífico, es decir que no ayuda a alcanzar el reino de Dios, lo que ayuda a alcanzar el reino de Dios son la obediencia, el servicio a la iglesia y a los “hermanos en Cristo”, entre otros elementos.

A lo largo de este capítulo tracé dos ejes: por un lado mostré la diversidad de iglesias no católicas que permanecen en el municipio de Las Margaritas, lo que hace una sociedad diversa; por otra, demostré con la historia de ingreso de Iglesias no católicas en el municipio de Las Margaritas que la homogeneidad no existió ni existe. El conflicto es parte integral de la vida cotidiana de los tojolabales margaritenses, como en cualquier sociedad.

CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de esta tesis me he centrado en el ámbito religioso para hacer una crítica al discurso comunitarista utilizado a lo largo del siglo XX para describir la realidad social de algunas localidades en las que habitan indígenas tojolabales del municipio de Las Margaritas. Haciendo énfasis en los cambios que las Iglesias católica y protestante tuvieron a nivel general y como éstos impactaron en el ámbito local, en el caso que me ocupa de los tojolabales del municipio de Las Margaritas. He buscado analizar el uso del discurso comunitarista que ha sido común en los líderes religiosos tojolabales (católicos y protestantes), así como de las aproximaciones etnográficas (nacionales y extranjeras) en las consideraciones de las prácticas de las poblaciones tojolabales del municipio de Las Margaritas. Los liderazgos que he analizado son los que se formaron dentro de la Iglesias católica (los catequistas) y protestante (pastores, ancianos, entre otros).

Con la celebración del Concilio Vaticano II la Iglesia católica en el año 1962 comenzó una serie de cambios en su política interna que le permitió acercarse a la población que ella denominaba “pobre”. Aunque la reactualización de la política católica comenzó con el Vaticano II, no fue hasta 1968 con la celebración de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) cuando la Iglesia católica optó por la teología de la liberación con opción preferencial por los pobres.

Al retomar la Iglesia católica la teología de la liberación con opción preferencial por los pobres, las iniciativas tomadas por la institución constituyeron formas que favorecieron la formación de nuevos espacios organizativos e identitarios. Con la emergente línea de pastoral, también se promovió la recuperación de tradiciones que se consideraban perdidas.

En lo que concierne a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas los primeros religiosos católicos diocesanos que tuvieron contacto con los tojolabales promovieron la aculturación, mediante la eliminación de todo aquello que tuviera que ver con la cosmovisión de los indígenas por considerarla de superstición. La presencia de diversos grupos religiosos no católicos, especialmente el presbiterianismo, entre los tojolabales del municipio de Las Margaritas, reforzó el proceso de aculturación argumentando que la celebración de determinados rituales ayudaba a expandir la superstición y no los valores de las personas.

Las transformaciones experimentadas por la diócesis de San Cristóbal, descritas en el capítulo dos, se debieron en parte al impacto de los proyectos reformadores de la Conferencia Episcopal de Medellín, Colombia, en 1968; sin embargo, algunos dirigentes tojolabales e integrantes de la diócesis reconocieron que gran parte de los cambios se dieron en respuesta a la presión ejercida por los mismos pueblos indígenas. Con los cambios experimentados por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas los indígenas chiapanecos comenzaron una relación diferente con los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas. Los agentes de pastoral trabajaron no sólo por el desarrollo espiritual de sus feligreses sino que comenzaron a procurar cambios materiales en sus vidas mediante la toma de conciencia y el análisis de la realidad sociocultural que vivían los pueblos indígenas chiapanecos, en esta investigación de los tojolabales.

Los cambios políticos que se empezaron a gestar en un sector de la Iglesia chiapaneca, especialmente en la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, a finales de la década de los sesenta, no se circunscribieron al ámbito de la fe y de la espiritualidad; paralelamente promovió el desarrollo comunitario, impulsó la reflexión en torno a las estructuras de desigualdad social que, hasta entonces, habían prevalecido en las poblaciones indígenas, influyendo así en un movimiento político que apoyó la distribución de las tierras, así también la reivindicación de los derechos culturales y políticos de los pueblos indios.

La evangelización de un equipo de personas vinculado a la diócesis de San Cristóbal de Las Casas simpatizante de la teología de la liberación se basó fundamentalmente en un proceso de concientización de los feligreses católicos de su área de influencia en diferentes ámbitos como el político, el económico y cultural. El perfil político impactó en la movilización de diversas comunidades indígenas y campesinas, especialmente en las poblaciones que se encontraban dentro del radio de acción de la diócesis.

En el ámbito económico, a través de la organización y formación de grupos denominados Organizaciones No Gubernamentales, la diócesis buscó mejorar la situación económica de los hombres y mujeres indígenas, y en particular en el caso que me ocupa de los tojolabales. La mejora económica fue un resultado de diferentes procesos. Los más importantes se dieron en la organización y capacitación. La capacitación que dieron los agentes de pastoral de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas a la población chiapaneca, en este caso la tojolabal, fue en aspectos como la agricultura y la ganadería,

interesándose en la organización de grupos cuyo principal objetivo era buscar mercados para sus productos que venían de la agricultura y ganadería.

El ámbito cultural también fue un elemento importante tomado en cuenta por la diócesis de San Cristóbal de Las casas en su nueva evangelización. Si en sus primeros acercamientos a los indígenas de su área de influencia, incluida la tojolabal, fue de aculturación, después del Encuentro de Medellín, cambió con la revalorización de la cultura indígena. Primero buscó incluir a los indígenas en la evangelización, lo que la diócesis llamó evangelización desde los indígenas. Otro asunto y no menos importante fue la concientización de los indígenas de su ser indígena, de la naturaleza histórica de su identidad como descendientes, en el caso de los tojolabales, de los mayas y como indígenas mayas, cultura que habría alcanzado un alto nivel civilizatorio, del que deberían sentirse orgullosos y no vergüenza por su ascendencia indígena. Poco a poco los indígenas reconocieron su ser indígena y buscaron, con el apoyo de los agentes de pastoral, sus raíces, lo que permitió a los indígenas, tojolabales, reconocerse como grupo y valorar no sólo su identidad indígena en el presente sino recuperar aquellas tradiciones que se creían perdidas. El análisis del liderazgo religioso católico, en particular el de los catequistas tojolabales, me permitió entender que para que la Iglesia católica fuera aceptada, bajo la dinámica de la teología de la liberación, entre los indígenas tojolabales tuvo que responder a las necesidades de las poblaciones indias, pues ellas demandaron una evangelización que les sirviera de acompañamiento en su vida cotidiana. La cuestión espiritual era fundamental para alcanzar el cielo, pero de nada servía si en la tierra vivían un infierno con los problemas que enfrentaban de manera colectiva como la falta de acceso a la tierra y la educación, y otros que se convertían en un problema social como el de la salud y el comercio. En las poblaciones indígenas existían una infinidad de problemas, pero cuatro fueron los que necesitaban resolver: educación, comercio, tierra y salud. Hasta hoy estos problemas han encontrado ciertos paliativos, pero no se han resuelto en parte porque no han recibido el apoyo del Estado, y aunque las ONG surgidas al calor del trabajo pastoral, de organizaciones llegadas de otras entidades federativas y de los partidos de izquierda, han concentrado sus esfuerzos en esas áreas, no han logrado resolver esos problemas añejos que tienen complejas causas estructurales e históricas.

En el capítulo II mostré que el trabajo de concientización que realizó el clero católico entre los tojolabales desde principios de los setenta; en el municipio de Las Margaritas estuvo acompañado de acciones no evangelizadoras tales como la implementación de huertos familiares, campañas de alfabetización, impulso de proyectos

artesanales, productivos y de educación popular. Para los tojolabales todos los proyectos fueron importantes, sin embargo, el que más impacto fue el de educación popular porque estuvo vinculado a la gestión y participación de los tojolabales. La gestión tuvo que ver particularmente con la tierra. La tierra en la zona de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas fue motivo de diversos conflictos. En el municipio de Las Margaritas la tierra, como quedó asentado en el capítulo uno, fue motivo de diversos conflictos: primero con los finqueros, luego con el Estado y también entre los propios tojolabales. Si bien la diócesis de San Cristóbal apoyó con gestión y capacitación para que los tojolabales pudieran en primer lugar legalizar las tierras que ya tenían, resolver los problemas de linderos y solicitar la ampliación de algunos ejidos recién fundados, no logró resolverse porque las autoridades, tanto estatales como federales, dieron poca atención a este asunto. Existía otro problema relacionado con la tierra y era la falta de tierra para los avecindados, es decir, los hijos de los ejidatarios básicos. Así, la cuestión agraria sigue siendo una cuestión central en la vida cotidiana entre los tojolabales. Otro asunto no menos importante que más aqueja hoy al grupo étnico en cuestión es la delimitación entre poblaciones tojolabales y la falta de tierras para los avecindados, así como la legalización de las tierras tomadas de forma violenta o pacífica después de 1994, año en que apareció públicamente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Cuando monseñor Samuel Ruiz García asumió la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en el año 1959, encontró en el área de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas un protestantismo avanzando, así como por diversas zonas de Chiapas, razón por la cual reforzó el proyecto catequístico que su antecesor monseñor Lucio Torreblanca había empezado. Los primeros años de este proyecto catequístico funcionó de acuerdo con las doctrinas ortodoxas del Vaticano, es decir, las personas que se capacitaban para ser catequistas lo hacían, como el mismo obispo Ruiz reconocería más tarde, mediante una transmisión del evangelio tal y como ellos lo recibían, esto es, sin realizar ningún tipo de análisis del entorno sociocultural de las poblaciones con las que trabajaban, menos aún que el quehacer pastoral diocesano se tornara a favor de los pobres indígenas. La función de los catequistas era facilitar el proceso evangelización de las regiones más inhóspitas a los sacerdotes. Como ya se comentó, a partir de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Celam) de Medellín, Colombia, de 1968, la Iglesia católica en América Latina reformuló su política pastoral. El entonces obispo de la diócesis de San Cristóbal, Samuel Ruiz, quien asistió a tal evento, consideró que su participación fue importante para renovar la política local de acercamiento a sus feligreses.

La adopción de la teología de la liberación por la diócesis de San Cristóbal significó un cambio en la forma de predicar de los sacerdotes y religiosas, así como una reinterpretación de la Biblia. La reinterpretación de la Biblia se basaba en leer un párrafo e interpretarlo a la luz del contexto sociocultural indígena, o retomar un problema social y reinterpretarlo con un párrafo de la Biblia. Esta metodología de lectura de la Biblia posibilitaba una triangulación que producía una novedosa articulación entre: 1) los problemas sociales de ese momento que demandaban respuesta, con 2) la aportación bíblica producida por una lectura crítica que vinculaba la Iglesia a los pobres, y 3) la capacidad reflexiva de los feligreses que mantenían y reformulaban tanto su pensamiento como su práctica religiosa revitalizando su propias referencias culturales.

Bajo esta perspectiva de reinterpretación de la doctrina católica se reformuló el proyecto catequístico que había surgido para combatir el avance del protestantismo en Chiapas, y particularmente en la región de influencia de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas en la que se inscribe el municipio de Las Margaritas, y dentro de ésta a los tojolabales. En este contexto el catequista se convirtió en un personaje importante de enlace no sólo para la diócesis con las poblaciones indígenas sino también de las poblaciones indígenas con la diócesis. Del mismo modo fue el intérprete entre personas que no sabían hablar español y los hispanohablantes, el mediador de conflictos entre sus coterráneos, el gestor de proyectos productivos y de capacitación, también quien se encargó de apoyar en la formación de la comunidad católica en sus poblaciones de origen.

Los catequistas construyeron un discurso que, apoyado por la diócesis, se basó en la solidaridad y homogeneidad en los diversos ámbitos de la vida cotidiana de las localidades, el más importante fue la homogeneidad en el terreno económico. La homogeneidad económica tuvo que ver con el acceso igualitario de los indígenas, tojolabales, al mercado comercial de los productos, ante todo, agrícolas. Para acceder a un mercado agrícola más igualitario los tojolabales tendrían que instruirse en varias vertientes, destacaron: capacitación en el cultivo de productos agrícolas, asesoría comercial, búsqueda de mejores mercados para la venta de productos y concientización en dos ámbitos: reconocer que sus productos tienen el mismo valor comercial que los que exponían los empresarios de la región y el país, y reconocer que necesitaban de un apoyo profesional para poder competir en el mercado. El apoyo profesional fue proporcionado por la diócesis de San Cristóbal de Las Casas a través de los servicios de antropólogos, sociólogos, ingenieros agrónomos, economistas y abogados llegados de diferentes estados de la República mexicana.

Para que los tojolabales margaritenses tuvieran homogeneidad económica hubo que crear, manejar un discurso y practicar la comunidad, entendida ésta como un grupo humano que debía velar por los intereses comunes y solidarios de las personas que habitaban en la localidad. Por intereses comunes y solidarios, tal y como quedó asentado en el capítulo tres, los tojolabales se refirieron al acceso igualitario a la tierra de los habitantes de cada localidad, que cada una de las familias tuviera un ingreso económico similar, que todos los habitantes de cada una de las localidades debían pertenecer a una sola religión, a un solo partido político y a una sola organización. Para hacer efectivo cada uno de los puntos, en la década de los ochenta se levantaron actas de asamblea en cada una de las localidades tojolabales margaritenses. Las actas más que describir el resultado de los acuerdos tomados en asamblea, se convertían en una verdadera “invención” de la realidad social local presuntamente consensuada y compartida. En el establecimiento de los acuerdos las mujeres no participaban, ni aún hoy participan.

Las actas de acuerdo tuvieron como fin evitar el surgimiento de conflictos religiosos, políticos y organizativos, reforzar el sentido de pertenencia a una comunidad, fortaleciendo la imagen de la misma y con ella su propia existencia. Evitar los conflictos, según comentarios de los tojolabales, tenía el propósito de mantener la unidad entre los habitantes. En el levantamiento de las actas de acuerdo había una utilización política por parte de los diversos líderes, entre ellos los catequistas. La utilización política tenía que ver con la imagen que la diócesis y los líderes de las localidades, dirigentes de partidos políticos, habían impulsado de los indígenas hacia el exterior de sus localidades. Una imagen que tenía que ver con la solidaridad y homogeneidad social de los indígenas.

Las asambleas ejidales en las localidades tojolabales fueron instaladas durante el periodo presidencial de Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940), periodo considerado como el de mayor reparto de tierras para los indígenas-campesinos en la República mexicana, que respondía a un reclamo histórico del medio rural mexicano. Aunque las asambleas ejidales se instalaron para ser el medio de enlace entre la Secretaría de la Reforma Agraria y los ejidatarios, pronto los tojolabales la hicieron suya y la convirtieron en la institución que ha regido las dinámicas sociales de las poblaciones indígenas tojolabales. Desde mi perspectiva la asamblea jugó un papel primordial en la constitución y práctica de la denominada comunidad; sigue teniendo un papel protagónico para los tojolabales pero no con la misma fuerza que en la década de los ochenta. La fuerza social se basó en la credibilidad de los dirigentes, entre ellos los comités del Comisariado Ejidal, los dirigentes de Organizaciones No Gubernamentales, y los catequistas.

La credibilidad de las asambleas empezó a perder fuerza primero por el surgimiento de diversos comités que tenían que velar por una actividad en particular, por ejemplo el comité de agua para el agua; el comité de caminos para mejora, construcción o reconstrucción de los mismos; el comité para la celebración de las fiestas religiosas católicas. Estos comités pueden estar compuestos por hombres y mujeres, ejidatarios y avecindados, tampoco funcionan de manera independiente a la asamblea general de ejidatarios básicos, aunque tienen sus propias actividades. Las poblaciones han crecido considerablemente, lo que ha hecho que los no ejidatarios sean en algunos casos un número mayor que los ejidatarios. Este incremento de población ha aumentado la articulación de las dinámicas locales con el exterior, haciéndoles partícipe de una política y una economía más amplia.

Otro asunto que deterioró la imagen de la asamblea ejidales, en algunas localidades, además de su credibilidad, fueron las expulsiones de miembros por supuestos motivos religiosos que se empezaron a dar finales de la década de los ochenta y que se intensificaron en la de los noventa. Las expulsiones de diversas personas ya fuere por cambios de afiliación religiosa, por cambios de partido político, de organización social o de partido político a decir de los defensores de la comunidad intentaba evitar la división de la población lo que permitía seguir manteniendo la unidad corporativa de la población. El mantenimiento de las localidades como unidades corporadas se basaba en la idea del mantenimiento de una a identidad común y la participación plena de los habitantes en las instituciones locales con ello se lograba el reconocimiento externo de su identidad y ante todo el mantenimiento de la comunidad.

Desde que la diócesis de San Cristóbal abrazara en su seno la teología de la liberación con opción preferencial por los pobres indígenas, fueron los propios catequistas quienes empezaron a cuestionar la autoridad de la asamblea para decidir qué religión debían o no practicar los habitantes de la localidad, razón por la cual algunos catequistas también fueron expulsados de sus lugares de origen. Los expulsadores argumentaban que las personas que se cambiaban de afiliación religiosa, de católicos a protestantes, dejaban de dar cooperaciones para las festividades religiosas, dejaban de participar en las actividades colectivas de la localidad, como por ejemplo dar un día de trabajo gratis en beneficio de la población en general. Dejar de participar en las actividades colectivas atentaba con el principio básico de la solidaridad y homogeneidad características importantes de la denominada comunidad.

A los no católicos se les seguía acusando de ser los responsables de la aculturación del pueblo tojolabal, de convertirlos en mestizos, y de impulsar la individualidad social, amenazando con ello la participación de las personas en la acción colectiva. Objetivos contrarios a los que la diócesis de San Cristóbal había impulsado a través de la teología de la liberación, la teología india y la teología india mayense.

Los no católicos (tojolabales) por su parte han argumentado que ellos tienen derecho a practicar la religión que ellos quieran, que tampoco atentaban en contra de la comunidad que pregonaba homogeneidad y solidaridad porque los católicos eran quienes tenían el control de la asamblea, así como el control de la distribución de la tierra, a la que sólo tenían acceso aquellos que no cuestionaban su discurso ni su proceder en diversos espacios políticos, económicos y sociales. En el ámbito político los dirigentes de las localidades obligaban a todos los habitantes de las localidades tojolabales a pertenecer al mismo partido político, primero al Partido Revolucionario Institucional (PRI), luego al Partido de la Revolución Democrática (PRD). Esos mismos líderes locales obligaban a sus compatriotas a pertenecer a una sola organización, primero a la CTM y luego a la Central Independiente de Obreros y Campesinos (CIOAC). Los católicos mantenían la venta de alcohol (un negocio muy importante en la economía regional dada la conexión que existe entre el uso/consumo del alcohol en las ceremonias religiosas). Los no católicos consideraban que tales acciones no necesariamente eran las que sostenían la comunidad señalada en los discursos públicos de parte de los líderes.

La presencia del protestantismo muy temprano en el municipio de Las Margaritas ponía en tela de juicio la llamada comunidad, sin embargo, las personas que en un principio impulsaron la doctrina entre los tojolabales buscaron entre sus feligreses reproducir en sus grupos la comunidad, comunidad que se tornó de alguna manera sectaria. Sectaria porque sus grupos se sintieron únicos y quisieron permanecer encapsulados y alejarse del mundo que los rodeaba; algunos grupos querían mantenerse al margen del contexto social en el que se encontraban, es decir, no interactuar con alguien que no perteneciera a su mismo grupo religioso. Dentro de estos grupos se reprodujeron aquellos elementos que cuestionaban los grupos católicos como la solidaridad y la homogeneidad. La homogeneidad pensaban que la encontrarían evitando contacto con aquellas personas cuya religión eran católicas. Los católicos deseaban mantener la homogeneidad de sus poblaciones a través de la defensa de la tradición, mientras que los protestantes mediante el no contacto con grupos diferentes a los suyos.

Inicialmente, el protestantismo tuvo como primer objetivo llevar el desarrollo a las poblaciones indígenas (tojolabales). El desarrollo que los protestantes impulsaban entre la población indígena estuvo basado primero en el económico, sin embargo, entre los tojolabales margaritenses los primeros acercamientos que los protestantes (presbiterianos) tuvieron con los tojolabales fue la erradicación por completo del alcohol como elemento que mantenía a los tojolabales sumidos en la pobreza y marginación, consideraban que si la sociedad masculina dejaban este líquido y se mantenían en estado de sobriedad podrían elegir mejor la vida que ellos quisieran. La mayoría de las personas que se cambiaron de adscripción religiosa de católicos a protestantes dejaron de usar el alcohol como elemento principal en sus encuentros rituales y comenzaron a realizar otros rituales que su nueva religión les permitía. Dejaron de frecuentar la asamblea, a cambio le invirtieron mayor tiempo al templo y a sus rituales religiosos.

Los medios de información, como periódicos, así como algunos integrantes de las instituciones estatales (como el Instituto Nacional Indigenista) y defensores de la tradición, entre los que destacaban políticos (diputados y senadores), representantes de Organizaciones No Gubernamentales, investigadores antropólogos, denominaban a las expulsiones como religiosas, sin embargo, el trasfondo de esas expulsiones tenían que ver con la pertenencia a partidos políticos, con la pertenencia a una organización diferente a la CIOAC, o ser o no zapatista.

A raíz de las expulsiones de personas de diversas localidades tojolabales, algunos protestantes tuvieron que asumir la defensa de las personas expulsadas por cambios de adscripción religiosa. Bajo ese clima se formó la primera organización de protestantes en el municipio de Las Margaritas que se denominó Organización de Pueblos Evangélicos Tojolabales (OPET), con el principal objetivo de la defensa de los derechos (humanos, políticos y sociales) de los expulsados. Con el paso del tiempo los líderes de la OPET, que había surgido por un conflicto, aprendieron a negociar con los partidos políticos para ocupar puestos de menor rango en la presidencia municipal, a solicitar proyectos productivos (agrícolas y ganaderos) a las instituciones del gobierno, tanto federal como estatal, y de mejora de vivienda para sus agremiados.

La organización y la participación política a nivel local de los tojolabales (católicos y protestantes) pueden ser estudiadas como construcciones sociales históricas, producidas dentro de los contextos de relaciones contradictorias de interconexiones e intercambios transculturales donde surgen los espacios conflictivos mencionados; estos

espacios nos revelan los centros de gravedad que están impulsando las fuerzas actuales del modelo de desarrollo implementado en la región en el siglo XX.

Los tojolabales han experimentado a lo largo de su historia un sinfín de cambios en los ámbitos político, social y económico, especialmente tras el abandono de las fincas, estos cambios se han acelerado en la última mitad del siglo XX cuando la región chiapaneca ha quedado más estrechamente articulada políticamente, económicamente y socialmente a la nación mexicana y al mundo. Como consecuencia de su articulación quedaron abiertos de expectativas que contrasta con la estrecha experiencia de la vida en las fincas. Su paisaje cultural y social se ha ido reconstruyendo de manera paulatina, lenta pero progresivamente, alrededor de estos cambios. Hoy se encuentran ante una diversidad de formas de vida social, económica, política, cultural y religiosa, para las que la concepción de comunidad no sirve para explicar una sociedad compleja como la tojolabal en la que práctica de la comunidad tampoco es real pues se tratan de personas con diversas formas de pensar y actuar frente al mundo que les rodea.

A lo largo de esta tesis intenté analizar los tejidos interrelacionados que componen la sociedad tojolabal, para mostrar su carácter dinámico y plural que la ha llevado a entrar a la modernidad con cambios sustanciales en su forma de vida. Las localidades actuales de los tojolabales se encuentran modeladas por una combinación de elementos económicos que vienen desde la producción de productos agrícolas y pecuarios hasta la mano de obra que se ofrece en otros estados del país o del vecino país de Estados Unidos de Norteamérica, grupos de personas que se encuentran afiliados a diversas organizaciones religiosas, en las que a su vez existen en su interior diversas corrientes ideológicas, partidos políticos, organizaciones campesinas, productivas, entre muchas más. He demostrado también, valiéndome de la historia etnográfica y desde la religión, la diversidad en la que ha estado sumergido el grupo humano en cuestión, en donde la discrepancia religiosa, política u organizativa pone en entredicho la utilidad del uso del concepto de comunidad para describir y actuar en estas localidades.

Bibliografía

Aboites Aguilar, Luis

1995, *Norte precario: poblamiento y colonización en México, 1760-1940*. El Colegio de México, CIESAS, México.

Acevedo García, Marina

1995, "Margaritas una experiencia de Frontera", en Diana Guillén (coord), *Chiapas. Una Modernidad inconclusa*, Instituto Mora, México, p.148-192.

Adler de Lomnitz, Lariza

1975, *Como sobreviven los marginados*, Siglo XXI, México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo.

1963, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. INI, México.

1973, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, INI, México.

1982, *Obra antropológica VI. El proceso de aculturación y el cambio sociocultural de México*, CIESAS, México.

Aguirre Franco, Felipe

1997, "Dificultades de la teología india" en *Simposio sobre inculturación del evangelio y teología india*, Santafé de Bogotá, Colombia, 12p.

Albores Zarate, Beatriz Andrea

1978, *El funcionalismo en la etnografía tzeltal-tzotzil: un análisis de sus implicaciones teóricas y políticas*, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Albrow, Martín

1997 "Viajando más allá de las culturas locales. Paisajes sociales en una ciudad global" en Ulrich Beck (compilador) *Hijos de la libertad*, FCE., México, p 260-285.

Aubry, Andrés

2000, Memoria y caminar de la diócesis de Chiapas, en *Boletín del archivo histórico diocesano*, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Alvarado López, Gilberto

2006, *El poder desde el espíritu. La visión política del pentecostalismo en el México contemporáneo*, Publicaciones Científicas para el Estudio de las Religiones, Buenos Aires, Argentina.

Álvarez Asomoza, Carlos

1990, "El medio geográfico" en *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. I, UNAM, México.

Anderson, Benedict

1983, *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.

Aramoni Calderón, Dolores

1992, *Los refugios de lo sagrado, religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, CONACULTA, México.

Arizpe, Lourdes

1985, *Campesinado y migración*, SEP, México.

Avalos Placencia, Tania

2008, *“aquí todos católicos... entre normas, estrategias y experiencias” religión, comunidades y religiosidades en un ejido tojolabal de Chiapas*, tesis de maestría, CIESAS-Sureste, México.

Ávalos Cacho, Gerardo

1998, “Producción y recursos naturales: la comunidad como espacio de planeación en las Cañadas” en María Eugenia Reyes Ramos, Reyna Moguel y Gema Van der Haar (coordinadoras) *transformaciones rurales en Chiapas*, UAM, ECOSUR, México, p. 143-158.

Basauri, Carlos

1931, *Tojolabales, tzeltales y mayas*, Talleres Gráficos de la Nación, Gobierno del Estado de Chiapas, UNICACH, México.

Bastian, Jean- Pierre

1990, *Historia del protestantismo en América Latina*, Centro de Comunicación Cultural CUPSA, A.C. México.

1990a, *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, Siglo XIX*, CEHILA, FCE, México.

1997, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México

Braña Varela, Josefina y Martínez Cruz, Adán L

2005, “El procede y su impacto en la toma de decisiones sobre los recursos de uso común” en *Gaceta Ecológica* Núm. 74, Instituto Nacional de Ecología, México, p. 35-49.

Benjamín, Thomas Louis

1990, *El camino a Leviatán*, CONACULTA, México.

Beozzo, José Oscar

1993, “Visión indígena de la conquista y la evangelización” en *La Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo y agresión?*, ABYA-YALA, Quito, Ecuador, p.21-45.

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann

1967, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu/editores, Madrid, España.

Bericat Alastuey, Eduardo

2002, "Valores tradicionales, modernos y posmodernos en la sociedad andaluza" en Eduardo Moyano Estrada y Manuel Pérez Yruela (coordinadores) *La sociedad Andaluza 2000*, Federación de Cajas de Ahorros de Andalucía, Instituto de Estudios Sociales de Andalucía, Sevilla, España, p. 1-29.

Bernard, Jessie

1953, *The nature of conflict: studies on the sociological aspects of international tensions*, UNESCO, Paris.

Berryman, Phillip

1987, *Teología de la liberación*, Siglo XXI, México.

Boff, Leonardo

1986, *...Y la Iglesia se hizo pueblo*, Sal Terrae, Santander, España.

1986a, *Eclesiogénesis Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Sal Terrae Santander, España.

Boletín del Archivo Histórico Diocesano

1997, *La zona norte de Chiapas, escenarios, procesos actores*, INAREMAC, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Bonfil Batalla, Guillermo

1990, *México Profundo una Civilización Negada*, Grijalbo, México.

1991, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos" en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Vol. IV, Núm. 12, Universidad de Colima, Colima, México, p.165-204

Bourdieu, Pierre *et al*

1976, *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI Editores, Madrid, España.

2003, *El oficio del científico, ciencia de la reflexividad*, Anagrama, Barcelona, España.

Castellanos, Rosario

1961, Balun Canan, FCE, México.

Cantón Delgado, Manuela *et al*

2004, *Gitanos pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*, Junta de Andalucía, consejería de Cultura, Sevilla España.

Cancian, Frank,

1976, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, INI, México.

Cardiel Coronel, José Cuauhtémoc

1983, *Cambio social y dominación ideológica: 43 años de evangelización del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en la zona ch'ol de Tumbalá*, Tesis de licenciatura, UAM, México.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1992, *Etnicidad y estructura social*, CIESAS, México.

Carlsen, Laura

2004, "La crisis del café en Chiapas" en *Programa de Las Américas*, consultado en la siguiente página electrónica,

http://www.americaspolicy.org/citizen-action/voices/2004/sp_0404coffee.html, 05 de diciembre de 2008,

Carrasco, Bartolomé

1994, "Inculturación del evangelio" en *Teología india, segundo encuentro-taller latinoamericano*, Tomo I, CENAMI (México), ABYA-YALA (Ecuador), Cayambé, Ecuador, p 51-62.

Coello Castro, Reyna M.

1991, *Proceso Catequístico en la zona tzeltal*, Tesis de licenciatura, Universidad de Tlaxcala, Tlaxcala, México.

Comaroff, John L.,

1987, "Of Totemis and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality" Ethos, en John y Jean Comaroff (coordinadores) *Etnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Pres. p.301-323

Concha Malo, Miguel, et al.

1986, *La participación de los cristianos en el proceso popular en México*, UNAM, México.

Cruz Burguete, Jorge Luis

1989, "Tzisco", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol. II, Núm. 162, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, p.35-122.

Cruz Burguete, Jorge Luis y Gabriela Robledo

2000, "Comitán y Las Margaritas, Chiapas: las nuevas ciudades de la frontera sur" en *Alteridades*, Vol. 19, Núm.10, UAM, México, p.99-108.

2003, "Frontera Sur: contexto histórico y regional de Comitán y Las Margaritas, Chiapas" en *Relaciones, La representación en las ciencias sociales*, Estudios de Historia y Sociedad, Vol. XXIV, Núm. 93, El Colegio de Michoacán, México, p.135-151.

Chance K, John y Taylor B. William

1987, "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana" en *Antropología suplemento*, Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Nueva Época, Núm. 14, mayo-junio, México.

De La Peña, Guillermo

1980, *Herederos de promesas, agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, CIESAS, México.

De Vos, Jan

1997, *Vivir en frontera. La experiencia de los indios de Chiapas*, colección historia de los pueblos indígenas de México, CIESAS, INI, México.

1997, "El encuentro de los mayas de Chiapas con la teología de la liberación" en *Eslabones, Revista semestral de estudios regionales*, Núm. 14, julio-diciembre, Sociedad Nacional de Estudios Regionales, México, p. 88-101.

2000, "La Iglesia católica en Chiapas 1528-1998" en *Chiapas: una visión para una nueva política*, Senado de la República, México, p. 243-268

2004, "El indígena Chiapaneco idealizado: tres aplicaciones de procedimiento lascaciano" en *Mesoamérica*, año 25, Núm. 46, enero-diciembre, Plumsock, Mesoamerican Studies, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, Miami, p. 212-226.

De Ita Rubio, Ana

1994, "Notas para el análisis de la transición de las organizaciones campesinas ante un nuevo patrón de desarrollo agrícola mexicano", en *Economía, teoría y práctica*, Nueva época, Núm. 2, febrero, UAM, México P. 23-28.

Del Pino Artacho, Juan y Eduardo Bericat Alastuey

1998, *Valores Sociales en la cultura andaluza. Encuesta mundial de valores. Andalucía 1996*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI de España, Editores, Madrid, España.

Drí, Ruben R.

1985, "La teología de la liberación" en *Religión y política en México*, Siglo XXI, México, p. 113-132.

Durkheim, Emile

1991 [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa*, COLOFÓN, México.

Dussel, Enrique

1995, *Teología de la liberación: un panorama de su desarrollo*, Potrerillos, México.

2007 "Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la teología de la liberación" en José Ferraro (Coordinador), *Debate actual sobre la teología de la liberación*, ITACA, UAM-Iztapalapa, Casa Abierta al Tiempo, México, p. 37-48.

Enciclopedia de los Municipios de México

2005, *Estado de Chiapas, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal*, Gobierno del Estado de Chiapas. Consultada en la siguiente página electrónica <http://www.cdi.gob.mx/ini/monografias/tojolabales.html>, 05 de diciembre de 2008.

Escalante Gonzalbo, Paloma

1998, "Agentes de pastoral indígena en las diócesis de Tehuantepec, Oaxaca y San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Un recorrido desde dentro" en *Chiapas el factor religioso, revista académica para el estudio de las religiones*, tomo II, UNICACH, INI, México, p. 131-148.

Escalona Victoria, José Luis

2000, "Comunidad: jerarquía y competencia. Examen a través de un pueblo contemporáneo" en *Anuario 2000*, Vol. VIII, Instituto de Estudios Indígenas, UNACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, p.179-211.

2004, "Cambio político religioso en una localidad tojolabal del municipio de Las Margaritas, Chiapas" en *Liminar, estudios sociales y humanísticos*, Año 2, Vol. II, Núm. 2, diciembre, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, p. 61-74.

2007, "Cambio social y actores políticos en el medio rural. Una experiencia en Las Margaritas, Chiapas" en *Sociológica*, año 22, Núm. 63, enero-abril, UNAM, México.

2009, *Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder*, Cuadernos de la Cátedra Interinstitucional Arturo Warman, UNAM, El Colegio de México, INAH, CIESAS, Universidad Iberoamericana, UAM, Casa Abierta al Tiempo, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C., México.

Esponda Cigarroa, Hugo

1986, *El presbiterianismo en Chiapas, historia de la iniciación y desarrollo del presbiterianismo en el estado de Chiapas*, Publicaciones el Faro S. A., México.

Esposito, Roberto

2007, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Editores, Argentina.

Estrada Saavedra, Marco

2004, "Construyendo el Reino de Dios en la tierra: pastoral y catequesis en las Cañadas Tojolabales de la Selva Lacandona (1960-1980)" en *Estudios Sociológicos*, año 19, Núm. 55, mayo-agosto, UAM-Azcapotzalco, México, p. 120-205.

2005, "Republicanismo en la Selva Lacandona: historia de la constitución de las organizaciones campesinas en las Cañadas tojolabales" en *Estudios Sociológicos*, Vol. 23, Núm. 69, septiembre-diciembre, UAM-Azcapotzalco, México, p. 767-805.

2007, *La comunidad armada rebelde y el EZLN. Estudio histórico y sociológico sobre las bases de apoyo zapatistas en las cañadas tojolabales de la Selva Lacandona (1930-2005)*, COLMEX, México.

Fazio, Carlos

1994 *Samuel Ruiz El caminante*, Espasa Calpe, México.

Ferraro, José

2007, "Teología de la liberación: de la revolución al asistencialismo neoliberal" en José Ferraro (Coordinador), *Debate actual sobre la teología de la liberación*, ITACA, UAM-Iztapalapa, Casa Abierta al Tiempo, México, p.75-103.

2007, "Crítica a la espiritualidad" en José Ferraro (Coordinador), *Debate actual sobre la teología de la liberación*, ITACA, UAM-Iztapalapa, Casa Abierta al Tiempo, México, p.115-123.

Figueroa Fuentes, patricia

1998, "La influencia del cristianismo en la organización social para la producción" en María Eugenia Reyes Ramos, Reyna Moguel y Gema Van der Haar (coordinadoras) *transformaciones rurales en Chiapas*, UAM, ECOSUR, México, p. 211-236

García Aguilar, María del Carmen

2005, "Chiapas, entre la democracia y el anhelo de comunidad y diferencia" en Miguel Lisbona Guillén (coordinador), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán, UNICACH, México, p. 263-290.

García Canclini, Nestor

1990, *Culturas Híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, CONACULTA, Grijalbo, México.

Galindo, Florencio, CM

1992, *El protestantismo fundamentalista, una experiencia ambigua para América Latina*, Editorial Verbo Divino, Navarra, España.

García de León, Antonio

1995, "La Vuelta del Katún" en *Chiapas: a Veinte años del Primer Congreso Indígena*, UNAM-Era, México, p.127-147.

1985 *Resistencia y utopía*, 2 tomos, Era, México.

García, Jesús

1993, "La iglesia en México desde la creación del CELAM hasta Puebla" en *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, CEHILA Jus, México, p.181-195.

García Méndez, José Andrés

2008, *Chiapas para Cristo. Diversidad doctrinal y cambio político en el campo religioso chiapaneco*, Miguel Carranza, editor, México.

Gimeno Martín, Juan Carlos y Pilar Monreal

1999, "El problema del desarrollo: atajos y callejones sin salida" en Gimeno Martín, Juan Carlos y Pilar Monreal (Editores) *La controversia del desarrollo. Críticas desde la antropología*, Los Libros de la Catarata, Instituto de Desarrollo y Cooperación, Madrid, España, p. 239-26

2000, "Nuevos paradigmas del desarrollo: reinventando las comunidades", en *Exilios*, nº 4, y 5, noviembre, Madrid, España, p. 31-52.

Giner, Salvador y Lluís Flaquer

1979, "Ferdinand Tönnies y la ciencia social moderna", Prologo a la edición castellana del libro *Comunidad y asociación, el comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Ediciones Península, Barcelona, España, p. 5-22

Gobierno del Estado de Chiapas

2003, Monografía Las Margaritas, Chiapas, Gobierno del estado de Chiapas, consultado en la siguiente página electrónica www.lasmargaritas.gob.mx, 15 de noviembre de 2013.

Gómez Hernández, Antonio

1995, "Los santos milagrosos aparecidos en poblaciones Tojolabales" en *Anuario 1995*, Vol. V, Instituto de Estudios Indígenas-UNACH, México, p. 73-82.

1996, "El lu'uminal o espacio terrestre y sus moradores según los Tojolabales. Los 'vivos' y los 'cabeza de piedra' en el espacio terrestre" en *Anuario 1996*, Vol. VI, Instituto de Estudios Indígenas-UNACH, México, p. 53-64

2000, "El encuentro de los padres eternos: la romería de la Santísima Trinidad en Zapaluta" en *Anuario 2000*, Vol. VIII, Instituto de Estudios Indígenas-UNACH, México, p.243-260.

2002, *El Ch'ak ab'al: Del Baldio a la actualidad*, UNAM-IIA, PROIMMSE, Instituto de Estudios Indígenas-UNACH, México.

2007, *La asamblea ejidal: arena de poder y negociación, tesis de maestría, CESMECA-UNICACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.*

Gómez Hernández, Antonio y Mario H. Ruz (Eds.)

1992, *Memoria baldía. Los tojolabales y las fincas. Testimonio*, UNAM, México.

Gómez Hernández y Delmi Marcela Pinto

1998, "Och Nichim a la Santísima Trinidad" en *Anuario1998*, Vol. VII, Instituto de Estudios Indígenas-UNACH, México, p.159-174.

Gómez Hernández, Antonio y José Luis Escalona Victoria

2007, "Chonab'anel: transformaciones del intercambio y el comercio en la región tojolabal" en *Anuario 2007*, Vol. X, Instituto de Estudios Indígenas-UNACH, México, p. 359-380.

González Esponda, Juan

1992, "El Congreso Indígena de 1974: contexto y consecuencias" en *Memorias del primer Congreso internacional de Mayistas*, UNAM, México, p. 165-182.

1989, *Movimiento campesinado chiapaneco 1974-1984*, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Gordillo, Gustavo

1984, "El PSUM y las fuerzas sociales" en *Cuadernos Políticos*, número 38, enero-marzo, Ediciones era, México, p.60-74.

Geertz, Clifford

2003, *La interpretación de las culturas*, Gedisa editorial, Barcelona, España

Gutiérrez Cruz, Sergio Nicolás

1997, *Encrucijada y destino de la provincia de las Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, CONACULTA, México.

Guzmán Arias, Isaac

2012, *Misioneros al servicio de Dios y del Estado. Presencia del ILV en Oxchuc, Chiapas*, Tesis de maestría, CIESAS-Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Hardon John A.

1959, *Las Iglesias protestantes de América*, Buena Prensa, A.C., México.

Hartch, Todd

2006, *Missionaries of the State, The summer Institute of Linguistics, State Formation, and Indigenous Mexico, 1935-1985*, The University of Alabama Press, United States of America.

Hernández Castillo, Aída

1989, "Del tzolkin a la atalaya: los cambios en la religiosidad en una comunidad Cluj-k'anjobal de Chiapas", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol. II, Núm. 162, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, p.123-224.

1991, "Cambio y reelaboración religiosa: Los Testigos de Jehová en una comunidad Chuj-K'anjobal de Chiapas", *Anuario CEI III*, Vol. III, Centro de Estudios Indígenas-UNACH, México, p. 113-126.

1992, "Entre la victimización y la resistencia étnica, revisión crítica de la bibliografía sobre protestantismo en Chiapas" en *Anuario 1992*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, México.

1994, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas", en *Nueva Antropología*, Núm. 45, México, p. 83-105.

1995, "De la Sierra a la selva: identidades étnicas y religiosas en la frontera sur" en Juan Pedro, Viqueira y Mario Ruz (editores), *CHIAPAS Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, México, P.445-465.

1998, "Religiosas e indígenas en Chiapas: ¿Una nueva teología india desde las mujeres?" en *Cristianismo y sociedad*, año XXXVI, Cuarta Época, Núm. 135-136, Guayaquil Ecuador, p.79-96.

2000, "Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas", en *Religiones y Sociedad*, Núm. 8, Secretaría de Gobernación, México, p. 57-74.

2001, *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa Editores, México.

Hernández Castillo, Rosalva Aída *et al*

2002, "Introducción. Múltiples encuentros" en Shanan L. Mattiace et al (editores) *Tierra, Libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, IWGIA, México, p 15-53.

INEGI

1996, Atlas agropecuario del estado de Chiapas, Aguas Calientes, México.

1970, IX Censo General de Población y vivienda, INEGI, México.

1980, X Censo General de Población y vivienda, INEGI, México.

1990, XI Censo General de Población y vivienda, INEGI, México.

2000, XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México.

2005, II Conteo de población y vivienda, INEGI, México.

2010, Censo de Población y Vivienda, INEGI, México.

2012, XIII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, México

Juárez Cerdi, Elizabeth

1989, "Yajalón confesionalmente pacífica", en *Religión y Sociedad en el Sureste de México*, Vol. III, Núm. 163, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, p.107-207.

Korsbaek, Leif

1992, *El sistema de Cargos en la antropología chiapaneca: de la antropología tradicional a la moderna*, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-CHIAPAS/Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Legorreta Díaz, María del Carmen

1998, *Religión, política y guerrilla en las Cañadas de la Selva Lacandona*, Cal y Arena, México.

Legislación Local Chiapaneca

2009, Ley Orgánica Municipal del estado de Chiapas, consultado en la siguiente página <http://info4.juridicas.unam.mx/adprojus/leg/8/287/> 25 de febrero de 2013.

Lenkersdorf, Carlos

1979, *B'omak'umal tojol ab'al-kastiya, Diccionario tojolabal-español*, Vol. I y II, Editorial Nuestro Tiempo, México.

1994, *Tojolabal para principiantes, lengua y cosmovisión mayas en Chiapas*, Centro de Reflexión Teológica A. C., México.

1996, *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales: lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*, Siglo XXI, México.

1999a, *Cosmovisión maya*, Centro de Estudios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos, México.

1999b, *Indios somos con orgullo: poesía maya-tojolabal*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.

2001, *El diario de un tojolabal*, Plaza y Valdes, editores, México.

2002, *Filosofar en clave tojolabal*, Miguel Ángel Porrúa, México.

2004, *Conceptos tojolabales de filosofía y altermundo*, Plaza y Valdés, México.

Lenkersdorf, Carlos y Van Der Haar (comp)

1998, *Testimonios de una comunidad tojolabal*, San Miguel Chiptik, Siglo XXI, México.

Lenkersdorf, Gudrum

1986, "Contribuciones a la historia colonial de los tojolabales" en Mario Humberto Ruz, Editor, *Los legítimos hombres aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. IV, UNAM, México.

Leyva Solano, Xóchitl

1995, "Militancia político-religioso e identidad en la lacandona" en *Espiral. Estudios sobre Estado y sociedad*, Vol.1, Núm.2, enero-abril, Universidad de Guadalajara, México, p. 59-88.

2002 [1998], "Catequistas, misioneros y tradiciones en las Cañadas" en Juan Pedro, Viqueira y Mario Ruz (editores), *CHIAPAS Los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, México, p.375-444.

Leyva Solano, Xóchitl y Asencio Franco, Gabriel

1990, "Espacio y organización social en la Selva Lacandona el caso de la Subregión Cañadas" en *Anuario 1991*, Instituto Chiapaneco de Cultura, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, p. 17-49.

1996, *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS, UNAM, UNICACH, FCE, México.

Lisbona Guillén, Miguel

1995, "Entre la modernidad y la identidad: Apuntes en torno al sistema de cargos y la etnicidad en una comunidad zoque de Chiapas, en *América Indígena*, Vol. 55, Núm. 1-2, enero-junio, México.

2000, *En tierra zoque: ensayos para leer una cultura*, Gobierno del estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

2004, "La emergencia del conflicto religioso en el municipio de Las Margaritas, Chiapas. El caso del ejido Justo Sierra" en *Liminar Estudios sociales y humanísticos, Actos de Fe. Religión y Conflicto*, Año 2, Vol. II, Núm. 2, diciembre, UNICACH, México, p.48-60.

2004b, *Sacrificio y castigo entre los zoques de Chiapas*, PROIMMSE-UNAM, México.

2005, "Otras voces, otros tojolabales. La pluralidad de una comunidad inventada" en Miguel Lisbona Guillén (coordinador), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, El Colegio de Michoacán, UNICACH, México p. 195-237.

2008, *Persecución religiosa en Chiapas (1910-1940)*, UNAM-PROIMMSE, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Long, Norman

2007, *Sociología del desarrollo una perspectiva centrada en el actor*, Colegio de San Luis, CIESAS, México.

Lugo Rodríguez, Raúl

2010, “*La misión de Guadalupe en Chiapas*” consultado en la siguiente página electrónica <http://raulugo.indignacion.org.mx/?p=187>, 20 de mayo de 2013

López Hernández, Eleazar

1991, “Teología india hoy” en *Teología india, Primer encuentro-taller latinoamericano*, Gráficas Modelo, CENAMI (México, Ecuador) Cayambe-Ecuador.

1994, “Teologías indias hoy” en *Teología india, segundo encuentro-taller latinoamericano* Tomo II, CENAMI (México) ABYA-YALA (Ecuador), Cayambé, Ecuador, p. 5-26.

Maduro, Otto

1992, “Algunas implicaciones teóricas de la teología de la liberación en América Latina para la sociología de las religiones” en *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, Programa de Investigación en Cultura y Religión, México, p. 35-58.

2007, “¿Una vez más liberar la teología? Una invitación autocrítica latinoamericana” en José Ferraro (Coordinador), *Debate actual sobre la teología de la liberación*, ITACA, UAM-Iztapalapa, Casa Abierta al Tiempo, p.49-73.

Malinowski, Bronislaw

1961, *Los argonautas del pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea, Melanésica*, Península, Barcelona, España.

Marcos, Sylvia

1998 “Teología india: La presencia de Dios en las culturas. Entrevista con don Samuel Ruiz” en *Chiapas el factor religioso, revista académica para el estudio de las religiones*, tomo II, UNICACH, INI, México, p. 33-59.

Martínez García, Carlos

2007, “El evangelicalismo estadounidense” en *La jornada*, 01 agosto de 2007, México.

Martínez Lavín, Carlos

S/F “Migración tojol’abal y destribalización”, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, documento inédito.

Masson, Sabine, *et al*

2008, *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha*, Plaza y Valdez Editores, México.

Mattiace, Shannan L.

2002, "Renegociaciones regionales del espacio: identidad étnica tojolabal en Las Margaritas, Chiapas" en Sanan L. Mattiace et al (editores) *Tierra, Libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas*, CIESAS, IWGIA, México p. 83-123.

Mauss, Marcel

1975, Ensayos sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas, Katz, Buenos Aires, Argentina

Medina, Andrés

2003, *En las cuatro esquinas, en el centro*, UNAM, México.

Meyer, Jean

1973, *La cristiada*, Siglo XXI, México.

2000, *Samuel Ruiz en San Cristóbal de Las Casas, 1960-2000*, TusQuets Editores, México.

Morales Bermúdez, Jesús

1991, "El Congreso Indígena de Chiapas: Un Testimonio" en *Anuario 1991* Instituto Chiapaneco de Cultura, Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura, DIF-Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas, México, p. 243-371.

1998, "Las rutas de la selva: de la memoria a la promesa" en *Chiapas el factor religioso, revista académica para el estudio de las religiones*, tomo II, UNICACH, INI, p.149-172, México.

2005, *Entre ásperos caminos llanos, La diócesis de San Cristóbal de Las Casas 1950-1995*, Casa Juan Pablos, México, UNICACH, CONECULTA, México.

Morales Constantino, Heberto

1997, "Teología de la liberación" en *Anuario 1996* Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México, p. 42-68.

Monreal, Pilar

1996, *Antropología y pobreza urbana*, Los libros de la Catarata, Madrid, España

Muro, Víctor Gabriel

1992, "Iglesia popular y movilización social en el Istmo de Tehuantepec" en Carlos Martínez Assad (coord.), *Religiosidad y política en México*, Universidad Iberoamericana, Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión, México, p. 301-310.

1994 *Iglesia y movimientos sociales*, Editorial de la Red Nacional de Investigación Urbana, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, México.

Nash, June

1993 [1975], *Bajo la mirada de los antepasados: creencias y comportamiento en una comunidad maya*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Ochoa Zazueta, Jesús Ángel

1975, *El Instituto Lingüístico de Verano, A.C.*, INAH, Departamento de Etnología y Antropología Social, México.

Odile Marion, Marie

1998 “Religión, identidad y rebelión en las cañadas” en *Chiapas el factor religioso, revista académica para el estudio de las religiones*, tomo II, UNICACH, INI, p. 19-32, México.

Ortoll Servando,

1992 “Acción Católica y sinarquismo, ¿dos alternativas para controlar a los disidentes?” en Carlos Martínez Assad (Coord), *Religiosidad y política en México* Universidad Iberoamericana, Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión, México, p.133-160.

Otero, Gerardo

2004, *¿Adiós al campesinado? Democracia y formación política de las clases en el México rural*, Miguel Ángel Porrua, UNAM, Universidad Autónoma de Zacatecas, Simon Fraser University, México.

Ortiz Hernández, María de Los Angeles

1989, “Religión y sociedad en Tapachula, Chiapas. Colonia 5 de Febrero” en *Religión y sociedad en el sureste de México*, Vol. III, Núm 163, Cuadernos de la Casa Chata, CIESAS-Sureste, Programa Cultural de las Fronteras, SEP, CONAFE, México, p. 1-106.

Paniagua Mijangos, Jorge Gustavo

2008, “De los pueblos indios a la ficción antropológica: Los sistemas de cargos en la etnografía de Los Altos de Chiapas. Antecedentes, balance y perspectivas” en *Revista Pueblos y Fronteras Estudios, aportes y retos actuales de la antropología jurídica en México*, digital Núm. 5, Junio-Noviembre 2008, [http:// www.pueblosyfronteras.unam.mx](http://www.pueblosyfronteras.unam.mx), PROIMMSE-UNAM, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Paz Salinas, María Fernanda

1989, *La migración a dos voces*, Tesis de licenciatura, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Pérez Castro, Ana Bella

1995, “Bajo el símbolo de la Ceiba: La lucha de los indígenas cafecultores de la tierras de Simojovel” en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Editores) *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara; México p.301-317.

Pedrero Nieto, Gloria

1984, “El proceso de acumulación originaria en el agro chiapaneco, Siglo XIX” en *Investigaciones recientes en el área maya*, Sociedad Mexicana de Antropología San Cristóbal de Las Casas, p. 31-39.

Pérez Gloria y Robinson Scott

1983, *La misión detrás de la misión*, Claves Latinoamericanas, Cuadernos de Literatura y Divulgación, COPEC, CECOPE y CADAL, México

Pinto Durán, Astrid Maribel

2000, “Los artificios de la fidelidad, reciprocidad y poder en una finca de los Altos de Chiapas” en *Anuario 1999*, Separata, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas/México.

2004, “comunidad diferenciada: linchamiento por brujería e imaginarios políticos en un pueblo tojolabal” en *Liminar: estudios sociales y humanísticas*, Vol. 2, Núm. 1, Junio 2004, p. 94-113.

Radiclife-Brown

1952, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, ediciones Península, Barcelona, España.

Real Academia Española,

2014, diccionario de la lengua española consultada en www.rae.es/recursos/diccionario/drae, noviembre 2014

Redfield, Robert

1941, *The folk Culture of Yucatán*, Chicago, University of Chicago, Press.

Reyes Ramos, María Eugenia

1998, “Los acuerdos agrarios en Chiapas: ¿Una política de contención social?” en Reyes Ramos, Moguer Viveros, van der Har (Coordinadoras) *Transformaciones rurales en Chiapas*, UAM, ECOSUR, México.

2008, “La Oposición al Procede en Chiapas: un análisis regional” en el *Cotidiano*, Vol.23, Núm. 147, enero-febrero, UAM-A, México, p. 5-19.

S/F “Los nuevos ejidos en Chiapas” en *Estudios Agrarios*, Revista de la Procuraduría Agraria, México consultado en la siguiente página electrónica http://www.pa.gob.mx/publica/rev_37/Mar%C3%ADA%20Eugenia%20Reyes%20Ramos.pdf, 24 de junio de 2013.

Rincón Serrano, Romeo

1980, *El Ejido mexicano*, Centro Nacional de Investigaciones Agrarias, México D.F.

Rivera Farfán, Carolina *et al*

2005, *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. Intereses, Utopías y realidades*, UNAM, CIESAS, COCYTECH, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, Secretaría de Gobernación, México.

2001, “Expresiones del cristianismo en Chiapas”, en *Pueblos y fronteras*, Núm. 1, PROIMMSE, UNAM, México, p.67-91.

Rus, Jan

1995, "La comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario Ruz (editores), *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, Universidad de Guadalajara, México, p.251-277.

Rus, Jan y Robert Wassertrom

1979, "Evangelización y control político: el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) en México", en *Revista Mexicana de Ciencias Sociales Políticas y Sociales*, Núm. 97, UNAM, México, p.141-159.

Ruz, Mario Humberto

1992, *Savia india floración ladina, apuntes para una historia de las fincas comitecas* (siglos XVIII y XIX), CONACULTA, México.

Ruz, Mario Humberto (Edit)

1990, *Los legítimos hombres. Aproximación antropológica al grupo tojolabal*, Vol. I, II, III y IV, UNAM, México.

Ruiz García, Samuel

1975, "El diaconado" en revista interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas el *Caminante*, Núm. 4, junio, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México p 2-10.

1976, "Informe de actividades episcopales" en revista interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas el *Caminante*, Núm. 8, febrero, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, p. 6-8.

1978a, "El Espíritu del Señor sopla donde quiere y como quiere" en revista interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas el *Caminante*, Núm. 17, abril, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, p.3-9.

1978b, "Actitudes en tiempos de persecución" en revista interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas el *Caminante*, Núm. 19, noviembre, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, p.39-41.

1987, "Apertura al mundo" en revista interna de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, el *Caminante*, Núm. 19, enero-marzo, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, p. 17-28

1991, "La Biblia paradigma de la Teología India" en *Memorias del Primer encuentro Taller Latinoamericano*, CENAMI, ABYA-YALA, México, p.159-176.

1997, Introducción de la memoria Tercer Encuentro Taller Latinoamericano de Teología India consultada en la siguiente página

http://usuaris.tinet.cat/fqi_sp02/cochab97.htm, 15 de junio de 2014.

Ruiz García, Samuel *et al*

1999, Directorio diocesano para el diaconado indígena permanente, diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, CENAMI, México.

Ruiz García y Javier Vargas,

1972 “Pasión y resurrección del indio”, en *México indígena*, Vol. II, Núm. 1, septiembre, p.35-48, México.

Rosaldo, Renato

1992, “Reimaginando las comunidades nacionales” en *Decadencia y auge de las identidades*, El Colegio de la Frontera Norte, México.

Roseberry, W.

1991 “los campesinos y el mundo”, en Plattner, S. *Antropología económica*, CONACULTA, Alianza Editorial, México, p. 154-176.

Sánchez Franco, Irene

1995, *Los presbiterianos tzeltales de Yajalón, Chiapas*, tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, UNACH, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

1999, *Teología de la liberación y formación de identidades entre tzeltales de la zona norte de Chiapas*, Tesis de Maestría, CIESAS-Occidente-Sureste, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

2002, “Pluralidad religiosa y conflicto: Hacia la búsqueda de una convivencia pacífica” en *Tolerancia, Encuentro regional: usos, costumbres y libertad religiosa*, Publicación Semestral, año 1, Número 2, julio-diciembre, Secretaría de Gobierno del Estado de Chiapas, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México

2004b, “Teología de la liberación y formación de organizaciones: impacto en algunas localidades de Chiapas” ponencia presentada en el *X Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

2004a “Las transformaciones de la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas” en *Anuario 2003*, CESMECA-UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Secretaría de Hacienda y Crédito Público

1993, Reglamento de la ley agraria en materia de certificación de derechos ejidales y titulaciones de solares, consultado en

http://www.hacienda.gob.mx/LASHCP/MarcoJuridico/MarcoJuridicoGlobal/Reglamentos/2_reg_lamcdets.pdf, 24 de junio de 2013.

Serrano Carreto, Enrique, et al

2002, *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México, 2002*, INI, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Consejo Nacional de Población, México.

Stoll, David

1990, *¿América Latina se vuelve protestante?, las políticas del crecimiento evangélico*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California.

Suess, Paulo

1993, “Cuestionamiento y perspectivas a partir de la causa indígena” en *La Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo y agresión?* ABYA- YALA, Quito, Ecuador, p.45-60.

1993a, “Mediaciones metodológicas de la teología cristiana como presupuestos para la práctica misionera” en *Memorias del Primer encuentro-taller Latinoamericano de teología india*, CENAMI, ABYA-YALA, México, p.81-114.

Siller A, Clodomiro L.

1991, El punto de partida de la teología india en *Memorias del Primer encuentro-taller Latinoamericano de teología india*, CENAMI, ABYA-YALA, México, p. 45-79

Tax, Sol

1968, *Heritage of conquest: the ethnology of middle America*, New York, Cooper Square Publisher, Inc.

Toledo Tello, Sonia

2002, *Fincas, poder y cultura en Simojovel, Chiapas*, UNAM, Instituto de Estudios Indígenas- UNACH, México.

Tönnies, Ferdinand

1957, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*, Ediciones Península, Madrid.

Trevignani Gagneten, Virginia

2004, *La construcción de comunidad como utopía y como distopía, Villa del Parque y Campo Herrera (Argentina, 1967-1999)*, FLACSO-México, Plaza y Valdes, México.

Valdés Vázquez, Inocencio

2007, “La crisis del café”, en *Revista Contralínea Veracruz*, año3, Núm. 12, agosto 2007, consultado en versión electrónica, http://www.veracruz.contralinea.com.mx/archivo/2007/agosto/htm/Crisis_Cafe.htm, 07 de diciembre de 2008.

Valtierra Zamudio, Jorge

2009, “...Y el Verbo se hizo carne” *El proceso de inculturación y el camino hacia la autoctonía de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas.* Tesis de maestría, CIESAS, México.

Vallarta Plata, José Guillermo

1983, “El municipio en México” consultado en versión electrónica en biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/348/22.pdf, mayo 20 de 2013.

1994, *El municipio en la redefinición del sistema federal mexicano*, Instituto Jaliscience de Investigaciones Sociales, Guadalajara, Jalisco, México.

Vallverdú, Jaume

2002, Religión, política y construcción étnica en Chiapas, México en *Arxius de Ciencias Sociales*, Núm. 9, diciembre, 03, Barcelona, España, p.137-153

Van der Haar, Gemma

1998, "La campesinación en la zona alta tojolabal: el remate zapatista" en María Eugenia Reyes Ramos, Reyna Moguel y Gema Van der Haar (coordinadoras) *transformaciones rurales en Chiapas*, UAM, ECOSUR, México, p.99-113.

2001, *Gaining Ground. Land Reform and the Constitution of Community in the Tojolabal Highlands of Chiapas, Mexico*, FLACSO, CLACS, Amsterdam

Velasco, H. y Díaz De Rada A.

1997, *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*, Ed. Trotta, Madrid España.

Velázquez, S. J.

1993, "Caminos de catequesis entre tzeltales de Chiapas" en *Memorias del Primer encuentro-taller Latinoamericano de teología india*, CENAMI, ABYA-YALA, México, p. 242-258.

Villafuerte *et al*

1999, *La tierra en Chiapas. Viejos problemas nuevos*, UNICACH, Plaza y Valdes, editores, México

Viqueira, Juan Pedro

1995, "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", en *Anuario 1994*, CESMECA, UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

2002, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, TusQuets Editores, El Colegio de México, México.

Vogt, Evon Z

1976, *Ofrenda para los dioses*, FCE, México.

1994, *field work among the maya, reflections on the Harvard Chiapas Project*, University of New Mexico press

Wagua, Aiban

1993 "Antigua y nueva evangelización de los indígenas" en *La Iglesia y los indios ¿500 años de diálogo o de agresión?*, ABYA- YALA, Quito, Ecuador, p.109-121.

Warman Arturo

1985, *Los campesinos hijos predilectos del régimen*, Editorial Nuestro Tiempo, México.

Wolcott, Harry F.

1993, "Sobre la intención etnográfica" en Honorio M. Velasco Maillo *et al* (editores) *lecturas de antropología para educadores*, Editorial Trotta, Madrid, España, p.127-144.

Wolf, Eric R.

1957. "Comunidades corporativas cerradas campesinas en Mesoamérica y Java", en J.R. Llobera (comp.) *Antropología Económica*, Anagrama, Barcelona, España, p.81-98

1977, *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Nueva Visión, Buenos Aires Argentina.

Williams, R.

1983, *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, Nueva York

Zavala, Felix

2009, *El oficio de historiar, la historia como un arte* consultado en línea <http://eloficiodehistoriar.com.mx/2009/02/09/los-obispos-de-las-chiapas/>, 11 de junio de 2013.

Archivos consultados

Archivo particular del Antropólogo Andrés Aubry.

Archivo Diocesano de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Revistas consultadas

Boletín interno de la Diócesis: *El Caminante*, 1967,1968, 1969, 1970-1979, 1980-1990 1991- 1998.

Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI),1970-1980.

Centro Nacional de Ayuda a Pueblos Indígenas (CENAPI), 1970-1975.
Estudios Indígenas, 1968-1990.

Servir, 1970-1980.

Cuadernos de Promoción, Fomento Cultural y Educativo, A.C., 1980.

Periódicos revisados.

Cuarto Poder 1994-1998. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas.

La Jornada 1994-1998. México.